REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine & Faits Religieux

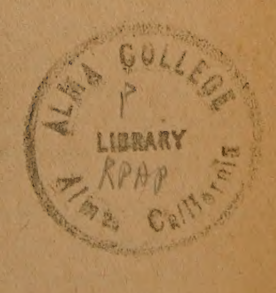
DIRECTEURS

S. G. Mgr BAUDRILLART, *de l'Académie française.*
MM. J. VERDIER & J.-V. BAINVEL, *de l'Institut Catholique de Paris*

VINGT-QUATRIÈME ANNÉE

TOME XLVII





GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117.
MCMXXVIII

Le doctorat de saint Jean de la Croix

Par un décret en date du 24 août 1926, le Saint Père Pie XI a décerné à saint Jean de la Croix le titre glorieux et somme toute assez rare de Docteur de l'Eglise universelle. Il peut être intéressant de rechercher, de préciser et d'approfondir les raisons qui ont motivé une telle décision de l'autorité pontificale. Une enquête de ce genre n'est pas seulement utile à la spéculation théologique : elle est encore de nature à servir directement la cause de l'apologétique.

A vrai dire, il y a longtemps déjà que beaucoup dans l'Eglise jugeaient le grand Carme espagnol digne de recevoir les honneurs du Doctorat. Ce sentiment plus ou moins secret avait trouvé l'occasion de se manifester dans des circonstances qui appartiennent à un passé encore récent. Jean de la Croix étant mort le 14 décembre 1591, on fut amené à célébrer en 1891 le troisième centenaire de cet événement. Or, en cette année de pieuse commémoration, plusieurs cardinaux d'une part, tous les évêques d'Espagne d'autre part, demandèrent avec insistance au pape Léon XIII de vouloir bien déclarer Jean de la Croix Docteur de l'Eglise. Depuis cette époque, des suppliques de même nature ne cessèrent plus d'affluer à Rome. Elles furent adressées au Saint-Siège par des représentants autorisés de l'Eglise, notamment par des chefs d'ordres religieux et par des Recteurs d'Universités catholiques. Enfin, en 1926, la perspective immédiate du deuxième centenaire de la canonisation du saint par Benoît XIII, le 27 décembre 1726, provoqua un redoublement des instances dont l'autorité pontificale était comme assiégée. Par dessus tout, l'intervention du frère Guillaume de saint Albert exerça une influence considérable sur la curie romaine. Dans une Lettre postulatoire adressée au Saint

Père, le général des Carmes déchaussés se fit l'interprète du désir ardent et universel du Carmel de voir Jean de la Croix honoré de la qualification de Docteur. Et, le 24 août 1926, quatre mois avant l'échéance du bicentenaire de la canonisation, le vœu de la grande famille religieuse du Carmel fut exaucé.

Ayant dessein d'essayer de discerner les causes qui ont amené la promotion de Jean de la Croix à la dignité de Docteur de l'Eglise, j'ai voulu d'abord mettre en lumière cette grande manifestation d'opinion en faveur de son Doctorat. Car elle a été en effet un des motifs qui ont déterminé Rome à agir dans le sens de tant de sollicitations convergentes. Assurément, il ne s'agit point ici de cette voix du peuple chrétien qui, jadis, dans certaines conjonctures, avait été considérée comme la voix même de Dieu : *vox populi, vox Dei*. Mais il n'en est pas moins vrai que le Saint-Siège a écouté avec attention et recueilli avec bienveillance l'expression des sentiments favorables à la cause de Jean de la Croix de toute une élite de la grande communauté chrétienne. Et l'intervention dans cette affaire des représentants les plus autorisés du monde religieux et ecclésiastique n'a pas été étrangère à l'acte solennel du 24 août 1926.

Seulement le rôle joué dans la glorification suprême du saint espagnol par les suffrages unanimes d'une sorte d'aristocratie pieuse n'a pas dépassé celui d'une cause occasionnelle qui opère le déclenchement d'un fait dont elle ne saurait par ailleurs être considérée comme la raison suffisante. Autre chose est la circonstance qui a déterminé le Saint-Siège à se prononcer, autre chose les motifs qui justifient sa décision. Pour mettre au jour, non plus la cause déterminante de la promulgation, mais les causes justificatives de la collation même du Doctorat de Jean de la Croix, il faut descendre dans les suprêmes profondeurs de la réalité spirituelle. C'est ce que je vais tenter de faire.

***

D'une manière générale, un docteur est un homme qui possède à fond une certaine science et qui a le don de la livrer aux autres. Il peut la transmettre de son vivant par l'enseignement direct ou après sa mort par des monuments écrits. Formulée oralement ou consignée dans des livres, sa pensée doit présenter une cohérence logique, former une suite organisée, bref constituer un sys-

tème intelligible. Une telle notion du « doctorat » est vraie en tout état de cause. Si nous la transportons dans le domaine spécial et supérieur des disciplines sacrées, il nous sera facile de comprendre ce que doit être un Docteur de l'Eglise. Consultons d'ailleurs le pape Benoît XIV, qui est le maître par excellence en la matière. Dans son *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, — dont la première édition parut à Bologne en 1734, alors que l'auteur n'était encore que le cardinal Lambertini, — ce grand savant déclare que, pour être proclamé Docteur, un personnage ecclésiastique, préalablement canonisé pour sa vertu, doit en outre avoir fait preuve d'un savoir assez étendu, assez profond et assez bien lié pour que ce savoir mérite l'appellation de *doctrine éminente*. Ainsi donc, dans l'Eglise, la manifestation d'une *doctrine éminente* est la condition *sine qua non* de l'accession posthume à la haute dignité de Docteur.

D'où il résulte que faire apparaître les raisons pour lesquelles Jean de la Croix a été proclamé Docteur de l'Eglise, c'est tout simplement définir les causes qui font de la doctrine qu'il a professée dans ses écrits *une doctrine éminente*. Or ces causes se découvriront d'elles-mêmes si nous examinons successivement les *sources*, le *contenu* et la *portée* de la doctrine du moine espagnol.

I

Je crois apercevoir quatre sources distinctes et convergentes de la doctrine de Jean de la Croix. Ce sont l'étude, l'expérience, la Bible et l'illumination intérieure. Or ces quatre sources, surtout les trois dernières, ont alimenté son savoir dans une mesure telle qu'on ne peut guère concevoir qu'elle aurait pu être dépassée.

Tout ordre de connaissance comporte normalement un premier mode d'initiation qui relève d'une part de l'enseignement et d'autre part de l'application méthodique de l'esprit à l'objet en cause. C'est là ce que l'on peut appeler l'accès du dehors au savoir. Ce moyen d'acquisition consiste essentiellement dans l'exercice de *l'intelligence*. Il peut être considéré comme spéculatif et, quand il est bien employé, il aboutit à ce qu'on doit appeler *la science*.

Or, tout jeune encore, Jean de Yépès est entré dans cette voie de la poursuite et de la conquête intellectuelles du savoir. Il est probable que c'est en 1556, à l'âge de quatorze ans, que, tout en

accomplissant un service pénible à l'hôpital de Medina del Campo, il commença à fréquenter le Collège des Jésuites de cette ville. Fondé en 1551, ce collège était tenu par des maîtres qui enseignaient les humanités avec une distinction dont nous avons des témoignages irrécusables. Jean de Yépès y eut certainement affaire au Père Jean Bonifacio qui fut un latiniste de premier ordre. Il fut ainsi pendant plusieurs années à la fois infirmier d'un grand hôpital et élève d'un excellent collège. Devenu en 1563 Jean de Saint-Mathias par son entrée au couvent de Sainte-Anne chez les Carmes de l'Observance de Medina del Campo, il ne tarda pas à être transféré à Salamanque pour y faire des études supérieures. Là, de 1564 à 1567, il suivit les cours de la célèbre Université. Il y fut un étudiant brillant. Il mérita d'être élu Préfet des étudiants. Déjà maître à un âge où l'on n'est d'ordinaire que disciple, il fut chargé d'instruire ses camarades et de professer des leçons devant eux.

Bien entendu, à cette époque, il a passé du domaine déjà si compréhensif de ce que l'on appelait la grammaire au département des Sciences sacrées qui étaient pour lui la véritable terre promise. Prêtre en 1567, premier Carme déchaussé en 1568, il reçoit le nom nouveau de Jean de la Croix et il ne tarde pas à reprendre la suite de sa vie intellectuelle. Dès le mois d'avril 1571, il devient le fondateur et le recteur du Collège carmélitain de Alcala de Hénarès. Plus tard, il exercera les mêmes fonctions de Recteur en Andalousie. En effet, à partir du 15 juin 1579, il dirigera le Collège de la ville universitaire de Baëza. Et partout où il passe, il apporte visiblement le souci de la formation intellectuelle.

J'observerai donc, pour conclure, que Jean de la Croix a étudié, qu'il a beaucoup étudié ; qu'il a constamment fait preuve d'un esprit foncièrement philosophique ; qu'il a acquis de la scolastique une connaissance approfondie, et que, en fin de compte, il a épuisé tout le contenu de l'enseignement supérieur de son temps. Rien de surprenant donc à ce que, dans la dernière période de sa vie, ce grand mystique se soit révélé un grand écrivain et qu'il nous ait laissé des écrits immortels, où, malgré l'imperfection de textes mutilés, on reconnaît l'empreinte du génie.

Mais ce n'est pas seulement par l'exercice de l'intelligence que l'on devient un grand mystique, c'est-à-dire un homme de Dieu

d'une qualité supérieure. Si l'on peut acquérir des réalités surnaturelles une certaine connaissance par une initiation méthodique de l'esprit, on ne peut en parler avec une compétence vécue qui s'impose aux âmes que par une acquisition onéreuse où la *volonté* intervient directement en payant du don magnifique de l'être tout entier la rançon d'un savoir qui dépasse par sa nature celui qu'on trouve dans les livres. C'est ici l'accès à la doctrine par le dedans ; c'est l'établissement de l'être au cœur même de la réalité qu'il s'agit de comprendre, et c'est l'installation de cette réalité vivante et agissante au centre le plus intime de l'être qui en prend possession. Un seul mot peut convenablement désigner cette voie d'accès au savoir : c'est celui d'*expérience.* Et l'expérience toute spéciale dont il est ici question doit être qualifiée d'*expérience mystique.*

On objectera peut-être que nous nous écartons ici singulièrement de la notion de science. On dira que nous allons nous trouver en présence de faits de conscience purement individuels qui appartiennent à l'ordre subjectif. Eh bien! non. Jean de la Croix a paré à cet inconvénient et il échappe à ce reproche. Dès le début de son expérience mystique, il a le souci d'en faire le point de départ d'une science valable pour tous ; et c'est à une construction véritablement scientifique qu'il aboutira au terme suprême de son effort convergent de réalisation personnelle et d'objectivation impersonnelle. Comment cela ?

D'abord, dans son observation attentive et pénétrante des faits intérieurs dont il est le sujet, Jean de la Croix s'applique à discerner l'élément qui fait loi et qui sera susceptible d'être universalisé. C'est là une vérité qui a été clairement aperçue par M. Jean Baruzi dans le livre d'une si débordante richesse et d'une si merveilleuse information qu'il a consacré au prince de la mystique, livre où, malheureusement, des vues justes et profondes sont gâtées par des conceptions fausses et ruineuses[1]. M. Baruzi observe très finement que si, dans le cas de Jean de la Croix, on part d'une expérience individuelle, on sent dès l'abord le lien qui y rattache la doctrine, et l'on a devant soi, avec une expérience originale, une systématisation intellectuelle[2]. — Ensuite, Jean de la Croix ne se borne pas à éliminer sans cesse la variable pour ne retenir que la

1. Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique.* Un volume in-8° de VII-790 pp., Paris, Alcan, 1924.
2. Baruzi, pp. II, III, IV.

constante ; il ne se contente pas de laisser tomber les éléments subjectifs pour ne conserver que les données objectives ; il étend de plus le champ de ses investigations à toutes les âmes — et elles sont nombreuses — dont il reçoit les confidences. Il confronte ainsi leurs expériences avec la sienne, afin d'en déduire plus sûrement les lois générales qui régissent les rapports de l'âme humaine avec Dieu. Et c'est ici le lieu de faire une remarque de grande conséquence au point de vue apologétique. Si la multiplication et la confrontation d'expériences aussi définies et aussi étendues que possible est une des conditions de la constitution des sciences expérimentales, on n'est nulle part aussi favorablement placé que dans l'Eglise pour construire une science de la mystique. La formation du groupe des expérimentateurs en société permet de centraliser les résultats d'innombrables tentatives homogènes. En sorte que, dans cette matière mystique que plusieurs considèrent comme vague et fantaisiste, on peut finalement appliquer en toute sûreté la notion aristotélicienne de la science qui en fait la connaissance de ce qui est universel. Et ce bénéfice des conclusions générales est acquis sans faire aucun tort à cet *individuum ineffabile* qui est le mystère sacré et incommunicable de chaque conscience humaine. — Ceci dit pour montrer comment Jean de la Croix a su tirer parti de sa position de catholique et de directeur de conscience pour élargir le terrain de son expérimentation religieuse. Une doctrine mystique ainsi obtenue joint à la sûreté de l'expérience l'exactitude de la spéculation.

Mais un parfait catholique, comme était Jean de la Croix, n'a pas seulement la faculté d'étendre son expérience dans l'ordre simultané d'un développement qu'on pourrait qualifier de géographique. Il a encore la ressource d'enrichir son enquête par voie de régression dans l'ordre successif qu'il convient d'appeler historique. Il peut mettre à jour le secret des âmes en remontant très avant, en remontant à perte de vue dans le passé religieux de l'humanité. Car la société à laquelle il appartient est, à certains égards, aussi ancienne que le monde et il en possède les annales. C'est pourquoi Jean de la Croix a pu prolonger très loin, *a parte ante*, son expérience mystique. Pour aboutir dans cette direction à des résultats précieux, il s'est servi de la Bible.

La Bible a été le livre de chevet de Jean de la Croix. Nous avons à cet égard une déposition du Père Jean l'Evangéliste qui ne peut

nous laisser aucun doute sur le rôle qu'elle a joué dans sa vie. Le Père Jean l'Evangéliste avait connu Jean de la Croix ; il l'avait vu de près dans cette intimité que crée inévitablement l'existence en commun dans un même monastère. Or, il nous affirme que la Bible était le seul livre que notre saint eût en permanence dans sa cellule. Il est bien vrai qu'il en consultait d'autres : mais il ne les gardait pas par devers lui. Les ayant pris dans la bibliothèque du couvent, il s'empressait de les y reporter après un court usage. Bref, s'il consultait à l'occasion d'autres ouvrages, il ne feuilletait assidûment et ne retenait sous sa main que la Bible toute seule. Mais, avec cette dernière, il avait contracté un commerce si intime que le plus souvent il n'avait plus besoin de recourir au texte, ayant fini par le savoir par cœur en très grande partie.

Comment Jean de la Croix envisageait-il la Sainte Ecriture ?

Evidemment, pour lui comme pour nous tous, elle était avant tout un document inspiré dont Dieu avait assuré, et on peut dire assumé, la rédaction pour y consigner sous des formes concrètes tout un ensemble de vérités révélées d'ordre à la fois dogmatique et moral. Mais notre saint y voyait autre chose encore. Car l'Ecriture renferme aussi des données de psychologie religieuse. Elle présente des comptes rendus formels ou équivalents de l'action surnaturelle de Dieu dans les plus grandes âmes des générations antérieures au Christ. C'est un aspect trop peu remarqué ou même trop méconnu de la Bible que celui-là. Et, quand on a beaucoup cultivé les écrits de Jean de la Croix, on reste persuadé que cet aspect, tenu dans l'ombre par plusieurs, était pour lui l'aspect principal du Livre sacré. En sorte que si, comme nous tous, il allait y chercher la science de la Révélation, il allait aussi y découvrir la révélation des consciences. Et ces consciences, dans lesquelles il apercevait à nu les opérations de la grâce et les lois de ces opérations, étaient les plus hautes, les plus nobles, les plus saintes des siècles qui ont précédé notre ère. Il estimait que l'Esprit-Saint lui-même, inspirateur du Livre, y décelait ses interventions passées et la loi permanente de ses opérations.

Car Jean de la Croix croyait au sens mystique des Saintes Lettres[1]. Il estimait que, dans l'ordre de la recherche, le texte inspiré

1. Je me permets de rattacher ici le sens psychologique de l'Ecriture dont je viens de parler au sens mystique dont je vais parler. Je n'ignore cependant pas qu'il en est radicalement distinct et que, en rigueur de termes, le sens

était comparable à un sol à deux couches : l'une superficielle et représentant assez bien le sens littéral, l'autre profonde et capable de donner une idée du sens mystique. Propre ou figuré, le sens littéral est toujours en surface. Plus ou moins facile à déterminer, le sens mystique comporte une signification spirituelle qui est toujours en profondeur. On ne le découvre qu'en creusant pour atteindre les richesses cachées dans le sous-sol.

Assurément, le sens littéral n'est pas négligeable. Premier perçu par nous, il est aussi le premier posé par Dieu qui, avant de présider à la rédaction des Livres saints, a présidé aussi et surtout à tout le déroulement de l'histoire sainte qu'ils contiennent. Et ici, pour bien faire comprendre ce qu'est l'Ecriture, il faut changer de comparaison. Celle que j'ai employée pour expliquer le processus de l'investigation n'est plus valable pour suggérer une juste idée de la production. Passons donc de l'ordre d'une terre à creuser à l'ordre d'une architecture à édifier. En effet, posé d'abord par Dieu, c'est le sens littéral qui supporte le sens mystique et qui y conduit comme à un étage supérieur. On peut juger par là de l'importance du sens littéral, fondement de tout l'édifice divin. Et, par là aussi, soit dit en passant, on peut apprécier la valeur du service que nous rendent les hommes de science appliqués au labeur difficile et souvent ingrat de restituer aux textes bibliques, par un double effort historique et littéraire, leur signification primitive, directe, génuine. Mais il faut bien avouer que Jean de la Croix ne se préoccupe pas de ce soin et que son attention se tourne d'un autre côté.

Pour lui, derrière l'écrivain qui raconte des faits ou qui expose des idées qu'il a en vue de faire connaître dans la pleine conscience d'un dessein concerté, il y a Dieu qui non seulement le guide dans l'expression de ces faits ou de ces idées, mais qui, lui, à travers le récit historique ou la composition littéraire, vise une signification de plus haute portée à laquelle narrations et dissertations doivent seulement servir de soutien. De cette signification

mystique renferme uniquement les éléments visés par saint Paul quand il dit : *Haec omnia in figurâ contingebant illis.* Mais j'estime que, après tout, dans une acception large, tout cela est mystique dans l'Ecriture qui, dépassant la matérialité des faits, est proprement *spirituel.* Si donc il demeure vrai que la psychologie religieuse que j'ai envisagée appartient par son origine au sens littéral, il est certain aussi qu'elle se rapporte par son contenu à ces mêmes réalités supérieures qui sont directement comprises dans le sens mystique.

spirituelle et proprement mystique, l'Esprit de Dieu a seul le secret suprême. Il n'en a promis l'intelligence infaillible qu'à l'Eglise, mais il en dispense libéralement la compréhension particulière et partielle à ceux qui, appuyés sur l'Eglise, s'appliquent humblement à la dégager pour leur compte. Saint Jean de la Croix est du nombre des bons ouvriers de cette grande exégèse qui, seule, conserve à l'Ecriture sa vraie portée et préserve ceux qui en font l'étude des chutes lourdes et douloureuses dans les ruines accumulées sous nos yeux par la laïcisation scripturaire. Assurément, c'est utile et c'est beau de se consacrer à l'invention du sens littéral. Mais poser en principe qu'il est le terme de la recherche et qu'il constitue toute l'Ecriture, c'est se perdre et en perdre plusieurs avec soi. Ah ! que certains exégètes de la lettre auraient donc eu de profit à se mettre aussi de temps en temps à l'école de cet exégète de l'esprit qu'a été en perfection Jean de la Croix ! Ils auraient trouvé dans la méditation de son exégèse mystique le meilleur antidote qu'on puisse proposer à la contagion d'une exégèse purement rationaliste. C'est ce correctif qui a manqué à quelques-uns et dont l'absence a été cause que, privant l'Eglise d'une collaboration précieuse, ils se sont privés eux-mêmes de l'indispensable assistance de l'Eglise en vue d'une œuvre exégétique digne de son *objet intégral.*

Pour Jean de la Croix, le sens mystique est dominateur. Il est donc capital de s'en préoccuper et d'essayer de l'appréhender. Quant à lui, non seulement il y croit, mais il le voit ; il en discerne les plus subtiles nuances ; il y évolue comme dans un domaine où il se sent chez lui ; il le fait apparaître aux autres comme un élément scripturaire qui n'est pas arbitrairement créé par lui, mais comme une donnée divine qui a été vraiment déposée dans la Bible par son Auteur pour nous tous. Et ce n'est pas dans un endroit ou dans un autre, ce n'est pas par accident et comme à la dérobée que, selon lui, la signification spirituelle transparaît derrière le sens littéral : c'est un peu partout dans la Bible qu'il aperçoit dans une perspective profonde ce que Dieu a, par elle, voulu nous suggérer par delà le déroulement des événements, par delà les faits et gestes des personnages, par delà enfin la part consciente de la collaboration des écrivains sacrés. Je ne suis pas bien sûr que notre Docteur ne considérait pas le sens mystique de l'Ecriture comme à peu après coextensif à son sens littéral. Et je ne dis pas qu'il n'y ait

pas là un excès et surtout un exemple qui, suivi par des interprètes moins autorisés, pourrait donner lieu à de regrettables excès. Mais enfin telle me semble bien être l'exégèse propre de Jean de la Croix. Et il reste acquis, selon moi, qu'il a puisé dans la Bible une connaissance des faits spirituels d'une richesse incalculable et d'une sûreté sans égale. L'Ecriture est pour lui la règle et le critère par excellence du développement de la vie intérieure. Elle agrandit son expérience de tout l'apport d'un passé à peu près sans limites.

Assurément, tout le monde ne peut pas voir clair dans l'Ecriture sainte comme un Jean de la Croix, car tout le monde n'a pas pour la comprendre les lumières dont il a disposé. En somme, c'est l'Esprit saint, auteur des textes sacrés, qui lui en a fait saisir la signification cachée et mystérieuse. Et ceci nous amène à indiquer la quatrième et dernière source de la doctrine de Jean de la Croix, source qui est à vrai dire la principale et qui commande toutes les autres, ayant pour lui vivifié l'étude, l'expérience et l'exégèse. Cette dernière source, c'est la clarté tombée surnaturellement d'en haut sur son âme intimement unie à Dieu ; c'est le don infus de la *sagesse* qui a été versé dans son esprit toujours disposé à lui faire bon accueil.

Il y a en effet deux manières de savoir : l'une qui s'acquiert par l'étude ; l'autre qui est donnée du ciel par infusion. Nous lisons dans saint Thomas : doctrina per studium acquiritur ; sapientia per infusionem habetur[1]. Le premier de ces savoirs s'appelle proprement la *science* ; le second doit recevoir le nom de *sagesse*. Ils ne sont pas nécessairement exclusifs l'un de l'autre, tant s'en faut. Et je n'ai rien à retirer de ce que j'ai dit de l'effort et de la valeur scientifiques de Jean de la Croix. Mais, quand ils sont réunis tous les deux dans un même sujet, c'est le second genre de savoir, c'est-à-dire la sagesse, qui ramène tout à lui et qui devient l'élément dominateur et informateur de tout le reste.

Or, que Jean de la Croix ait eu en partage *la sagesse*, autrement

1. J'emprunte ces formules à la Somme théologique, Première partie, question I, article VI, objection 3. Je sais parfaitement que, dans le texte cité, saint Thomas ne prend pas directement ces formules à son compte. Il y examine, en effet, le cas exceptionnel et unique à ses yeux de tout l'ensemble de la doctrine sacrée. Mais il ne contredit pas non plus les formules que j'utilise, et il est bien évident, par le contexte, que, d'une manière générale, il les tient pour vraies.

dit finalement la *connaissance infuse* de toutes les vérités qu'il a exposées, c'est ce qui ne peut être mis en doute. Dans la bulle de canonisation qui l'a proclamé saint, Benoît XIII a écrit il y a déjà deux siècles : « Au jugement de l'Eglise il fut, comme sainte Térèse, *inspiré d'en haut* dans son explication des mystères divins, et il écrivit des livres de théologie mystique riches d'une *sagesse* toute céleste. » Et, dans son décret du 24 août 1926, Pie XI a rappelé et fait sienne cette déclaration de son prédécesseur. En effet, il est clair pour tous que c'est dans une oraison surnaturelle et passive du plus haut degré que Jean de la Croix a puisé les connaissances qu'il a traduites ensuite dans son enseignement et dans ses livres. Aussi, quand on y regarde de près, on s'aperçoit que le mouvement de sa doctrine ne va pas du monde à Dieu, des créatures au Créateur. Il procède en sens inverse : il s'oriente de haut en bas, il descend du sommet de la montagne pour aboutir à la plaine. Installé d'emblée en Dieu comme dans le seul point de départ véritable, notre Docteur mystique s'incline seulement après vers le monde et il y retrouve alors les créatures aperçues dans leur être vrai et restituées à leur réalité essentielle.

En résumé, la source la plus élevée et la plus féconde de la doctrine de Jean de la Croix n'est autre que ce *don infus* du Saint Esprit qui s'appelle la sagesse. Chez lui, cette sagesse comprend et utilise une science ; mais elle domine cette science comme un facteur supérieur tient dans sa dépendance un élément subordonné. Dans les écrits qu'il nous a laissés, la forme éminente et maîtresse de connaissance qui intervient partout est la forme contemplative et infuse.

II

Nous savons maintenant où Jean de la Croix a puisé sa doctrine. Mais il reste à en définir le *contenu* d'une manière précise et directe. Dans ma pensée, il ne s'agit pas d'en présenter une analyse, ni même d'en offrir une vue d'ensemble. Je voudrais seulement en dégager l'unité fondamentale, ce qui peut-être n'a pas toujours été fait avec la netteté désirable.

Ici, la première remarque à faire est d'ordre négatif. Elle consiste à bien noter que la théologie de notre saint n'est pas un exposé dogmatique. Voilà le fait. Il importe de le relever. Mais cette

théologie n'en forme pas moins un tout parfaitement organisé et rigoureusement systématique. La méthode qu'elle emploie n'est pas seulement didactique : elle est de plus, au moins dans *la Montée du Carmel* et dans *la Nuit obscure*, franchement scolastique.

Ainsi, ce qui différencie de la littérature théologique ambiante et communément répandue la doctrine de Jean de la Croix, ce n'est pas précisément le mode de présentation : c'est essentiellement *l'objet sur lequel elle porte*. L'originalité de notre Docteur est toute dans la matière qu'il traite. En gros, l'objet qu'il a en vue est l'union parfaite de l'âme avec Dieu réalisée dès ce monde. Et cet objet se subdivise en deux, sans qu'il soit d'ailleurs possible d'isoler effectivement l'un de l'autre dans un compte rendu *les deux éléments* dont il se compose, tant ces deux éléments sont solidaires et interdépendants. Sous la réserve de cette irréductible liaison, on peut dire que Jean de la Croix a une double préoccupation. D'une part, il veut déterminer les conditions de l'union transformante. D'autre part, il a dessein d'en manifester clairement les effets. Or, les conditions de l'union se ramènent à *la mortification*, et les effets de l'union se résument dans *la restauration de l'unité* de l'être humain. Faire apparaître sans une séparation réciproque impossible ces deux vérités, c'est vraiment révéler tout le contenu de l'œuvre qui nous occupe.

En effet, pourquoi la mortification ? Parce que notre être aspire invinciblement à l'unité, et parce que, dans l'état présent des choses, il n'est plus que division douloureuse et déplorable anarchie. La mortification sera le remède.

La division et l'anarchie sont l'effet du péché. La prévarication initiale a rompu l'équilibre ; elle a détruit la hiérarchie des puissances ; elle a sapé les fondements de la monarchie intérieure. Ici, je ne puis mieux faire que de citer une formule, vraiment admirable, de M. Jean Baruzi, formule qui résume avec une irréprochable fidélité la pensée profonde de Jean de la Croix. « L'âme corrompue, écrit M. Baruzi, est multiple ; elle est aussi diverse que les objets auxquels elle s'applique[1]. » On ne peut mieux dire, ni embrasser en moins de mots une plus ample matière.

Cette division constitue une perte énorme de force. L'anarchie crée une faiblesse meurtrière. Tant que durera cette situation, l'union à Dieu sera impossible : car on ne peut unir que des ter-

1. Baruzi, p. 432.

mes déjà individuellement unifiés. Qu'y a-t-il donc à faire pour écarter un tel obstacle ? Comment recouvrer l'énergie perdue ? Comment rassembler les forces disséminées ? Comment rétablir l'ordre dans l'unité ? Un seul moyen : la mortification. C'est la mortification qui permettra de reconstituer le faisceau des puissances et d'en opérer à nouveau la convergence totale vers Dieu. Comme Israël jadis se perdait en allant vers les idoles des faux dieux, comme il fallait l'arracher au culte des veaux d'or et à l'adoration des Baals pour le ramener au service de Jahvé, de même il faut maintenant soustraire l'âme adultère au commerce sacrilège des créatures pour lui rendre son unité par le détachement afin de lui restituer sa puissance par l'union. Le divers ne peut être ramené à l'un qu'à condition que la multiplicité des objets soit détruite par la mortification. L'œuvre nécessaire de la concentration ne peut s'accomplir qu'au prix de la sécheresse radicale pour les sens, au prix du vide sans compensation terrestre pour les puissances, au prix de la grande ténèbre pour l'esprit au regard de Dieu lui-même. Alors, sur la ruine définitive des attraits trompeurs, des diversions misérables, des passions égoïstes, des concupiscences déréglées on verra surgir à nouveau et grandir sans cesse une seule tendance, un effort unique, une énergie ramassée, une force synthétique et libératrice : *l'appétit de Dieu, apetito de Dios*. Car, comme dit encore excellemment M. Baruzi, « l'âme qui se purifie aspire à une forme unique[1] ». C'est là, si l'on adopte le sens de la Vulgate, tout le programme marqué au verset 10 du psaume LIX (Vulgate LVIII) : « Fortitudinem meam ad te custodiam, quia Deus susceptor meus es. C'est pour vous seul que je garderai toute ma force, parce que vous êtes le Dieu qui recueillez mon être pour le soutenir. » Mais cette concentration des puissances et facultés de toute sorte est une œuvre aussi difficile que nécessaire, aussi terrible que salutaire. La plus haute bonne volonté, le plus héroïque courage de l'homme n'y sauraient suffire. Il y faut toutes les rigueurs, toutes les précisions, toutes les pénétrations de cette opération surnaturelle de Dieu qui atteint notre être jusque dans ses moëlles. Car Celui-là seul qui sera le terme de l'unité restaurée peut devenir efficacement le principe de la restauration de l'unité. D'où la justification des états passifs qui occupent une si grande place dans l'œuvre de Jean de la Croix.

1. Baruzi, p. 427.

Toutefois, notons bien que, une fois la convergence obtenue, une fois l'application totale des puissances à Dieu réalisée, tous les facteurs constitutifs de l'être humain revivent dans celui qui les a recueillis. Si l'homme a soustrait aux créatures et rendu au Créateur l'ensemble de tous les pouvoirs d'action dont il est dépositaire, Dieu rendra à l'homme sous des formes plus hautes toutes ces créatures dont il Lui avait fait le sacrifice. Par son magnifique effort, l'âme humaine a reconquis la vraie indépendance. Ici encore, j'aime à citer M. Baruzi. « L'esprit attaché aux choses qui ne sont pas Dieu, dit-il, est esclave ; l'esprit libre est celui qui adhère à Dieu et à Dieu seul[1]. » Et encore ceci : « Les appétits seront... non détruits, mais concentrés, conservés, malgré tout, avec un soin ardent, longtemps suspendus dans le vide d'une amère purification, finalement régénérés et recueillis en une vie déifiée[2]. » Et ainsi le bonheur parfait succède à la peine d'une dure métamorphose. Transporté dans l'ordre surnaturel, dont il était partiellement déchu, l'homme tout entier y retrouve la joie essentielle d'exister dans l'harmonie et l'unité de tous les éléments qui entrent dans la riche composition de sa nature intégrale.

Voilà, selon moi, le vrai contenu doctrinal de l'œuvre de saint Jean de la Croix. Cette œuvre constitue essentiellement une entreprise de justification rationnelle de la mortification instituée en vue de la restauration de l'unité de l'être humain. Et la restauration elle-même de l'unité n'est poursuivie que pour procurer à l'homme dès ce monde le bienfait de l'union parfaite avec Dieu. Tous les autres éléments de l'œuvre si riche, si critique et si lyrique à la fois du grand mystique ne sont que des dépendances de cette donnée fondamentale.

III

Quelle portée peut bien avoir la doctrine dont je viens d'essayer de définir le contenu ? Une portée considérable et qui déborde de beaucoup l'influence qu'elle peut exercer sur le groupe restreint des âmes vouées à la poursuite de la perfection chrétienne. J'estime en effet qu'une œuvre comme celle de Jean de la Croix doit normalement jouer un rôle décisif en matière apologétique. Pourquoi et comment ? C'est ce qui nous reste à considérer.

1. Baruzi, p. 432.
2. Baruzi, p. 433.

J'ai avancé tout à l'heure que la doctrine de notre saint n'est pas un exposé dogmatique. C'est l'évidence même. Cette affirmation est donc à maintenir fermement. Mais, sans être un exposé dogmatique, l'œuvre qui nous occupe suppose d'un bout à l'autre l'adhésion de celui qui en est l'auteur à tous les articles de l'enseignement de l'Eglise. En particulier, sur le sujet essentiel de la vie divine et des relations historiquement données de Dieu avec l'humanité, le témoignage de Jean de la Croix est formel et strictement conforme au credo catholique. Toute sa construction repose sur la Trinité, sur l'Incarnation et sur la Rédemption. Elle implique de même les conséquences qui découlent de ces données maîtresses. Tous les éléments de la foi romaine sont perpétuellement sous-jacents aux textes sortis de sa plume. Son œuvre repose donc sur *un donné théologique* qui est celui-là même que professent ceux qui adhèrent pleinement au Siège apostolique.

Or les affirmations de Jean de la Croix procèdent en même temps et d'autre part d'une longue et large expérience personnelle que nous avons appelée expérience mystique. Cette expérience l'a mis sans cesse en un vivant contact avec les réalités surnaturelles comprises dans le symbole dont il fait par ailleurs profession comme le plus humble des fidèles. Dès lors il apparaît à un regard impartial et clairvoyant comme une sorte de témoin dans l'ordre expérimental des vérités de la foi spéculativement définies par la théologie dogmatique. Sans doute, du monde invisible, du réel transcendant le seul témoin absolu et totalement qualifié est le Christ. Mais le Christ a choisi certains hommes pour les rendre aptes par une initiation privilégiée à confirmer son témoignage divin. Et le témoignage de ces hommes sur l'au-delà est fondé, lui aussi, sur une sorte de constatation expérimentale et directe. Jean de la Croix est du nombre de ces êtres d'élection qui, ayant acheté à un très haut prix le bénéfice d'une sorte d'anticipation sur les révélations de l'éternité, se présentent à nous pour se porter garants de la vérité foncière du symbole catholique. Et la garantie qu'ils en offrent est valable non seulement pour les praticiens de la perfection évangélique, non seulement pour les fidèles de l'Eglise chrétienne, mais encore — s'ils consentent à la recevoir — pour ceux qui sont ou à demi croyants ou tout à fait incrédules. Ces dépositaires exceptionnels des secrets divins viennent à nous pour nous dire comme il est déclaré au verset 9 du psaume XLVIII (Vul-

gate XLVII) : « Sicut audivimus, sic vidimus in civitate Domini virtutum, in civitate Dei nostri. — Ce que nous avons ouï dire, ce qui nous a été enseigné, c'est cela même que nous avons vu dans la cité du Seigneur des armées, dans la cité de notre Dieu. » Sans doute ces soldats d'avant-garde, ces éclaireurs du gros de l'armée de l'Eglise militante n'ont pas joui d'une vision plénière ; le voile du saint des saints n'est pas tombé pour eux. La vision béatifique n'est pas de ce monde. Mais leur regard a pu pénétrer en quelque mesure à travers la porte, entr'ouverte pour eux, de la Jérusalem céleste. Ils ont été admis dans l'antichambre du palais où habite le grand Roi. Et voilà pourquoi et comment une œuvre comme celle de Jean de la Croix, sans être dogmatique, est cependant plus qu'un exposé du contenu du dogme : elle est un témoignage de la vérité du dogme.

Aussi est-on déçu lorsque, fermant le beau livre de M. Jean Baruzi, on est obligé de constater que, finalement, il a méconnu la valeur apologétique de l'œuvre d'un homme que, par ailleurs, il admire si sincèrement. C'est le moment de m'expliquer sur les réserves que j'ai faites dès le début à propos du livre de M. Baruzi.

Ce dernier, non seulement ne paraît pas accepter comme valable le témoignage de Jean de la Croix en faveur du symbole catholique, mais le grand reproche qu'il lui adresse, c'est précisément de rejoindre au terme de son expérience « un donné théologique ». Tant que Jean de la Croix fait la guerre au discours et dénonce l'insuffisance des représentations sensibles et des appréhensions distinctes, il est loué et applaudi. Mais, à partir du moment où il retrouve en Dieu ce que l'Eglise nous enseigne de positif sur le mystère de la vie divine, M. Baruzi paraît insinuer qu'il se diminue lui-même. Il semblerait alors que l'accord du saint avec la doctrine révélée le fait descendre à un niveau indigne de lui.

En effet, M. Baruzi revient sans cesse à la conception, pour lui supérieure à tout, d'un « Dieu sans mode ».

Qu'entend-il par là ? Il est bien difficile de le savoir au juste.

S'il veut dire que l'essence divine ne peut être enfermée dans aucune de nos formules, qu'elle déborde toutes nos définitions, qu'elle fait éclater tous nos concepts, nous le lui accorderons bien volontiers et Jean de la Croix l'a proclamé plus et mieux que personne. Aucun dissentiment là-dessus ne peut s'élever entre nous. Il est en-

tendu que, dans sa souveraine Unité, la nature divine est proprement l'Ineffable.

Mais si M. Baruzi prétend signifier de la sorte que l'Etre divin est la suprême Indétermination, quelque chose comme l'ἄπειρον des Grecs exalté au-dessus de tout, magnifié dans une espèce de spiritualisation d'ailleurs contradictoire, nous serons condamnés, à notre grand regret, à lui résister et à le contredire. Dieu est et restera toujours pour nous la Détermination absolue. Certes, ce n'est pas le τὸ πέρας, parce que sa plénitude ne connaît pas de limites. Mais c'est le τὸ ὄν, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus positif. Dans Celui qui Est, il n'y a rien qui ne soit pas en plénitude et en perfection. Notre Positivisme à nous, c'est celui de l'affirmation de l'Etre infini comme Réalité transcendante qui ne laisse de place à *rien d'indéfini ni de virtuel.* Or, de ce positivisme-là, Jean de la Croix est un représentant décidé et éminent. Il saute aux yeux que la série des négations par lesquelles il procède n'intervient que pour introduire la plus radicale des affirmations. Aussi, dans le second sens que je viens d'indiquer, le « Dieu sans mode » n'a jamais été son fait. Il n'a pas eu à le désavouer : il ne l'a jamais admis.

Une chose d'ailleurs était certaine pour lui comme elle l'est pour nous, c'est que, au sein de l'indivisible essence divine, il y a une opération éternelle et immanente qui détermine une double procession et un ensemble de relations définies rapportées à trois sujets d'attribution. L'essence divine, simple et infinie, est possédée par trois personnes. En Dieu, ils sont trois qui peuvent dire « je » ou « moi ». Et c'est bien là en effet une *détermination*, mais jamais Jean de la Croix n'eût admis que c'est une détermination limitative. En quoi en effet la circonstance qu'un trésor est possédé d'une manière égale et indivise par trois copropriétaires peut-il modifier la nature de ce trésor ? Or le mystère de la Trinité est là substantiellement. Le trésor est l'essence divine : les copropriétaires sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit. La condition intrinsèque de la nature divine n'en est en rien altérée ni changée. Il n'en résulte aucune limitation. Il n'en sort qu'une magnifique illustration de la Puissance, de l'Intelligence et de l'Amour qui sont en Dieu et qui sont Dieu même.

Un dernier mot sur M. Baruzi, qui montrera que ce n'est peut-être pas sans quelque raison que j'ai entrepris de critiquer sa for-

mule du « Dieu sans mode ». A la page 234 de son livre, je lis les lignes troublantes que voici : « Son christianisme (de Jean de la Croix) nous enserre et nous prend, à certains égards, comme le fait celui d'un Pascal. Mais, en même temps, nous sommes conduits en quelque sorte au delà du christianisme. » Eh bien, non ! Jamais Jean de la Croix n'a pensé à dépasser le christianisme. Car il savait mieux que personne que si, en deça du christianisme intégralement réalisé, il peut y avoir des approximations graduelles et grandissantes du bien, il ne peut y avoir, au delà du christianisme, que la culbute dans le vide et la chute dans le mal[1].



Les considérations qui précèdent appellent une conclusion d'ensemble. La question que j'ai voulu traiter est celle du doctorat de saint Jean de la Croix. Ce sujet est un. La conclusion aussi doit être une. Elle est facile à énoncer brièvement. Elle consiste toute à affirmer l'importance exceptionnelle de la promotion au doctorat du grand mystique espagnol. Antérieurement au décret pontifical du 24 août 1926, il y avait exactement *vingt-cinq* Docteurs inscrits au calendrier liturgique du bréviaire romain. J'ai considéré avec soin la liste de ces vingt-cinq maîtres de la Science sacrée. Assurément il y a des éléments de théologie mystique dans les œuvres de plusieurs d'entre eux. Mais je n'en vois pas un seul parmi eux qui, en matière doctrinale, soit un pur mystique. Ce mystique sans mélange, ce mystique de profession, nous le tenons dans Jean de la Croix, *vingt-sixième* et dernier Docteur de l'Église universelle à la date de ce jour. Il semble donc que, dans son élévation au Doctorat, il y ait comme une reconnaissance officielle par le Saint-Siège de la théologie mystique comme *science proprement dite*. C'est pourquoi j'ose dire que, à certains égards, ce nouveau doctorat est un doctorat nouveau.

JOANNÈS WEHRLÉ.

1. Les thèses de M. Baruzi ont été discutées par la Société française de philosophie dans sa séance du 2 mai 1925. On trouvera le compte rendu de cette séance dans le numéro de mai-juin 1925 du Bulletin de cette Société. C'est une brochure in-8° de 88 pages chez Armand Colin. Il y a là des réflexions intéressantes et des indications diversement suggestives.

L'abbé H. de Tourville et le problème apologétique

Un récent *Bulletin de Saint-Sulpice* recommandait à ses lecteurs le « *Précis de la doctrine catholique* exposée suivant la méthode d'observation d'après les notes de l'Abbé H. de Tourville »[1] et citait une lettre élogieuse d'un professeur de théologie qui résumait sa pensée en ces termes : « C'est bien l'ouvrage rêvé, à la fois théologie et apologie du dogme, et par là la meilleure des apologétiques chrétiennes »[2].

Plusieurs autres critiques ont également loué la valeur apologétique de l'ouvrage, tout en remarquant qu'il ne s'agit pas d'une Apologétique proprement dite.

Qu'est-ce donc ? N'y a-t-il pas lieu d'apporter quelque éclaircissement et de préciser la position de H. de Tourville dans le problème apologétique ?

Des critiques

L'apôtre qu'il était, ayant consacré sa vie à la conversion des « infidèles baptisés », déplorait les insuffisances de plusieurs manuels apologétiques et de quelques apologistes devant les exigences scientifiques du monde contemporain. Il regrettait particulièrement la part trop grande donnée au sentiment dans la démonstration. « L'apologiste, dit-il, ne doit pas se contenter de satisfaire le besoin sentimental des auditeurs ; il faut prendre dans

1. Henri DE TOURVILLE, né à Paris en 1842, entra au Séminaire de Saint-Sulpice en 1865 et fut ordonné prêtre en 1873. Vicaire à Saint-Augustin, il tomba malade et dut abandonner le ministère ; il se retira en Normandie où il mourut en 1903. Connu de son vivant par ses travaux de *Science Sociale* entrepris à la suite de Le Play, il l'est davantage aujourd'hui par la publication posthume de ses *lettres de direction* et de ses *études religieuses*.
2. Bloud et Gay, 3, rue Garancière, Paris. Prix : 15 francs.

l'apologétique *pure* (scientifique) assez de preuves réelles, objectives pour décider la raison ; il faut que la raison des auditeurs soit garantie et satisfaite contre les démonstrations fausses. Car, s'ils n'ont que le sentiment du bien-être moral, sans en connaître la cause exacte, ils se mettront à douter tout au moins de sa précision et de son exactitude, et ce sera le commencement d'une déroute. » — « Si au sentiment, dit-il ailleurs, on joint la raison, la preuve est *colossale*, et ce n'est que là qu'elle tient ferme, et qu'elle est à sa hauteur. Quelle triste tendance que cette capitulation de la raison ! Mettre le sentiment à sa place, c'est faire tomber celle-ci en quenouille. L'avenir est autrement viril que cela, et ce n'est guère aller de son côté. » — « La première condition d'une apologétique sûre, écrit-il encore, est le moyen de discerner ce qui est *démontré* de ce qui ne l'est pas. Ce moyen est la connaissance de la méthode des sciences. C'est là-dessus qu'il faut appuyer. Cette méthode est particulièrement abordable aux esprits qui n'ont cultivé que les lettres et la philosophie, par l'apprentissage de la science sociale[1] qui est d'ordre moins matériel que les sciences naturelles. »

Voici une longue lettre, citée par Prosper Prieur, où H. de Tourville étudiait précisément les conditions d'une apologétique adaptée à l'esprit moderne[2] :

« On ne peut trop insister sur cette vérité fondamentale que la *fausse* science ne peut être radicalement et universellement *vaincue* que par la *vraie* science, ou en d'autres termes par une méthode rigoureusement scientifique. L'exégète, le théologien, l'apologiste comme le philosophe, l'historien et le géomètre, ne doivent tenir aucun compte des opinions, des hypothèses, des autorités, mais uniquement de ce qui est invinciblement prouvé par le genre de preuves qui conviennent à la matière. Le reste peut être sujet de polémique, mais demeure en dehors de la science constituée. Les arguments tirés de textes mal interprétés ou de faits mal observés sont infiniment dangereux ; utiles aujourd'hui et dans la discussion présente, ils se retourneront demain contre vous et vous créeront d'inextricables embarras.

1. Précis de Science sociale, par Paul Roux. 1 vol. chez Giard et Brière, *Paris*.
2. Sont *inédites* toutes les citations de cet article qui ne sont pas accompagnées de références.

« Il semble que les Catholiques devraient tenir absolument à cete méthode qui est la seule honorable et finalement la seule profitable. Puisqu'ils ont la vérité, elle leur rendra tôt ou tard témoignage. Malheureusement l'ignorance, l'amour-propre et quelquefois le zèle sont pressés et ne songent qu'à la minute et à la difficulté présentes. Ces victoires de mauvais aloi ont de tristes lendemains...

« J'apprécie et j'admire la puissance d'esprit et la vigueur logique des scolastiques. Leurs *sommes* sont de grandioses synthèses. Malheureusement les architectes de ces édifices ont employé sans assez de critique, c'est-à-dire de discernement, les matériaux divins et humains, les vérités révélées et les affirmations systématiques, les définitions authentiques et les hypothèses personnelles, le certain, le probable et le fantaisiste. Quand est venue l'ère des expériencs précises et des faits rigoureusement observés, on a bien vite découvert ce qu'il y avait de faux, de caduc et de puéril dans cette astronomie, dans cette histoire naturelle, cette physiologie, cette chimie, cette géologie et cette géographie imaginées *a priori* et mêlées imprudemment aux constructions théologiques et exégétiques.

« Aux hommes qui acceptaient de confiance les données traditionnelles ont succédé les partisans farouches du libre examen et de l'observation méthodique. Armés d'une clairvoyance indocile, les nouveaux venus ont dénoncé avec joie cet amalgame de l'excellent avec le pire. La probité scientifique aurait exigé que l'on fît lentement et après sérieux examen cette dissociation et ce triage. Quelques hommes d'élite n'ont pas reculé devant cette délicate besogne et sont devenus des savants religieux, montrant par leur exemple qu'il n'y a aucun conflit réel entre le catholicisme authentique et la science sincère ; tout au plus peut-il s'élever quelques malentendus. Mais la masse des esprits modernes, pressés de conclure et poussés plus d'une fois par une hostilité peu déguisée contre la religion, rejetèrent en bloc cet aggloméral doctrinal, où tant d'éléments étaient d'une évidente fausseté. De là est venu, en bonne partie, le discrédit qui pèse depuis longtemps et qui pèsera longtemps encore sur la théologie et les méthodes ecclésiastiques.

« Ajoutons, pour être sincères, que les façons d'écrire et d'agir de plusieurs apologistes ou soi-disant savants catholiques n'ont pas

peu contribué à prolonger et à confirmer cet état d'esprit des incrédules. Plus préoccupés de l'effet immédiat que de la solidité de leurs démonstrations et mal dressés aux méthodes exactes, dont la rigueur domine aujourd'hui toute recherche, ils ressassent à tort et à travers des raisonnements périmés, des faits controuvés et des textes sans valeur, ne sachant pas même souvent mettre en relief le peu de force persuasive que renferment les développements traditionnels. Encore est-ce une chance quand ils n'ajoutent pas à cette insignifiance humiliante de grossières plaisanteries ou d'injurieuses insinuations.

« La vraie, l'unique méthode, toujours honorable et toujours victorieuse, qu'il s'agisse de servir la vérité scientifique ou la vérité religieuse, c'est de n'accepter et de n'employer que ce qui est absolument prouvé, depuis le point de départ jusqu'à l'arrivée. Tout pas hors de ce chemin solide et sûr peut aboutir à la culbute et à l'abîme. » (p. 287.)

Voyons donc comme H. de Tourville a procédé.

Des limites

Pour éviter des malentendus, les gros mots de scientisme et de rationalisme, il importe souverainement de fixer les limites dans lesquelles H. de Tourville entend se placer.

1° *Il ne sera pas question de prouver l'existence de Dieu.* Voici ce qu'il écrit à l'un de ses amis : « Je ne vois que quatre faits par lesquels nous soyons en relation de connaissance avec Dieu : la raison, la conscience, la grâce et la révélation. Les deux premiers constituent la religion naturelle : les deux autres la religion surnaturelle.

« La raison et la conscience sont des faits inhérents à la nature humaine. Et c'est à cela que les rationalistes veulent limiter la religion. Ce n'est pas là la religion que vous avez à démontrer comme catholique.

« La grâce est donnée à tout homme en qui s'éveille la connaissance de lui-même : si elle n'est pas efficace, toujours lui est-elle proposée. Ceci existe dans le monde depuis le relèvement d'Adam et ne se borne pas aux catholiques.

« Or, ce que vous voulez démontrer, c'est la vérité de la révélation catholique : Vous voulez établir que la révélation, telle que la propose l'Eglise catholique, porte les marques d'une vraie révé-

lation, d'un enseignement divin et surnaturel. Voilà votre *seul* sujet. »

2° *Il ne sera pas question de l'acte de foi.* — Dans le « Précis de doctrine catholique » nous ne sommes pas encore « à l'assentiment de foi aux vérités révélées », mais seulement à « l'assentiment de science aux motifs de crédibilité », aux faits divins observables garants de la Révélation. H. de Tourville écrit : « Si la religion est *observée* avec une méthode précise (analyse et classification), elle est observée scientifiquement. Cette observation aboutit *à établir irréfutablement* la réalité objective de la religion. Je dis « aboutit », parce que, pour les parties mêmes de la religion qui ne sont pas observables, que l'observation ne peut saisir en elles-mêmes, elle arrive pourtant à en constater la réalité objective *indirectement* » (Lumière et vie, p. 2). Il est donc bien entendu que nous sommes seulement dans ce qu'on a coutume d'appeler les *préambules de la foi.*

3° *Il ne sera même pas question d'apologétique pratique.* H. de Tourville connaît fort bien les conditions à réaliser pour persuader un homme pratiquement, pour le faire agir : « Nous résistons, dit-il, par tous les subterfuges et finalement par le refus d'y passer, à toute connaissance, d'ailleurs certaine en soi, qui conclut à un résultat *pratique*, à une démonstration positive de l'esprit qui ne nous plaît pas ; et cela d'ailleurs quel que soit l'ordre des sciences. » Si l'on résiste aux preuves « ceci tient moins à la nature de leur évidence, qu'à leurs conclusions pratiques. Otez ce dernier point, et les démonstrations « produisent une irrésistible adhésion ». On n'est pas de très bonne volonté communément à l'égard de la vérité ; on ne la recherche pas pour le seul fait qu'elle est le vrai ; et on se plaint de n'y voir pas clair. » Dès lors, dit-il, « il ne faut pas confondre la *démonstration directe* avec l'élimination des causes personnelles qui font rejeter les démonstrations ; il faut une préparation subjective ; les deux opérations sont nécessaires en pratique ».

Or, qu'on remarque bien ceci, pour H. de Tourville, il ne sera pas question, comme pour Pascal dans les Pensées, d'atteindre « l'homme tout entier », d'entraîner le cœur et la volonté, de faire « agréer » et s'agenouiller, il s'agit seulement de « convaincre la raison ». Des opérations qu'il juge nécessaires — préparation du cœur avant la démonstration objective qui doit amener

la conviction de l'esprit — il ne veut pas actuellement s'occuper de la première. « C'est là, dit-il, non plus de l'apologétique scientifique, mais de la plaidoierie de circonstances, une adaptation de la science aux besoins de l'âme. »

Il veut, pour l'instant, s'adresser à la raison seule, faire de la science pure, pour « établir irréfutablement » l'origine divine de la Révélation : « Je dis *établir irréfutablement* ce qui exprime un résultat impersonnel, indépendant de la question d'acquiescement de la personne à qui s'adresse la preuve ; la détermination de sa volonté. Or, la volonté n'est pas uniquement déterminée par l'établissement irréfutable de la vérité, mais il y faut l'élimination des passions ; et, par passions, j'entends ici, sans mettre en cause la moralité de la personne, toute tendance opposée en fait à la vérité, quel que soit le principe de cette tendance. » (Lumière et Vie, p. 2).

Pour limiter plus clairement encore la position de l'Abbé H. de Tourville, voici un rapprochement avec Pascal. Qu'on groupe les « Pensées » de manière à *voir* ce que Pascal entend par « machine », lorsqu'il s'agit de croire[1]. Il apparaît que les trois moyens de croire, la raison, la coutume, les inspirations ne sont pas trois routes séparées par lesquelles on puisse arriver également à la foi, mais les étapes d'une marche progressive. Il faut *d'abord* « ouvrir son esprit aux preuves, puis s'y confirmer par la coutume, et *enfin* s'offrir par les humiliations aux inspirations qui seules peuvent faire le vrai et le salutaire effet ». Or, H. de Tourville dans tout son « Précis » en reste à la première étape, à la démonstration par la preuve ; il y a donc place ensuite pour la liberté et le mérite de l'acte de foi. En effet, dit-il, la démonstration scientifique étant faite, « la résolution spontanée de croire n'a pas moins lieu d'être, parce que des points d'interrogation subsistent, comme partout et peuvent servir de refuge apparent à la faiblesse de l'esprit et du cœur. » Il faudra donc l'aide de la volonté et de la grâce pour que l'esprit adhère, par la foi, aux mystères révélés, sur l'autorité de Dieu même.

4° *Enfin il ne sera pas question*, dans cette démonstration de la Révélation, *des prophéties et des miracles particuliers.* Sans doute, on reconnaît bien la valeur démonstrative de ces faits que l'Abbé

1. *Pascal mis au service de ceux qui le cherchent* (Essai de coordination des Pensées par la méthode d'observation), par le R. P. M.-A. Dieux, Bloud et Gay. Cf. : Le chapitre IX. Discours de « la machine ». — Prix 15 fr.

Georges Picard appelle « faits surnaturels adjacents » (Précis, p. 70) et l'Abbé de Tourville « miracles accidentels et particuliers », mais on veut attirer l'attention sur un miracle permanent. « L'Eglise, écrit H. de Tourville, prétend à certains miracles et certaines prophéties, qui ont été d'un lieu et d'un temps déterminés, afin d'assurer de la vérité de la Révélation ceux qui ne pouvaient pas en attendre la preuve du long accomplissement du phénomène religieux. Cette distinction répond à ce mot : « Les Apôtres ont cru à l'Eglise à cause des miracles de Jésus-Christ, et nous croyons au Christ à cause du miracle de l'Eglise. » Pascal fait la même distinction lorsqu'il parle des miracles que Dieu fait quand il y a « contestation », et du « miracle subsistant ». H. de Tourville ira tout droit à « ce miracle continu et à cette prophétie continuellement réalisée qu'est l'Eglise. »

Quelle est donc exactement la position prise par H. de Tourville ? Une comparaison apportera quelque lumière : Un messager vient à moi au nom d'un roi étranger pour m'annoncer des choses extraordinaires. Afin de m'assurer que son message est bien authentique, sans m'attarder à examiner ses « lettres de créance », je vais directement au message lui-même qui m'intéresse, afin de l'étudier à fond, de le comparer avec maintes choses que je connais, et de voir s'il porte en lui des marques de garantie. Telle est la position limitée de l'Abbé H. de Tourville. Il sait qu'avant de *croire*, il « faut savoir si Dieu a parlé » ; il connaît le texte du Concile : « Afin que l'hommage de notre foi fût un hommage *raisonnable*, Dieu a voulu qu'à la grâce intérieure de l'Esprit, vinssent se joindre des *preuves* extérieures de sa révélation, c'est-à-dire des faits divins, et notamment des miracles et des prophéties qui, montrant à l'évidence la toute-puissance et la science infinie de Dieu, sont des *signes très certains* de la révélation et proportionnées à toutes les intelligences. » Or, justement — et voici l'originalité propre à l'Abbé H. de Tourville — ce sont les procédés de la méthode d'observation scientifique qu'il veut appliquer à l'étude de ces « preuves extérieures de la Révélation » ; ce sont les procédés qui ont si bien réussi à Claude Bernard, Henri Fabre, Le Play, Pasteur, pour d'autres objets, qu'il veut employer à connaître et à classer ces « faits divins » dont parle le Concile, afin de mieux manifester « l'évidente crédibilité de la foi chrétienne », selon l'expression du même Concile. (Dict. Apol., V. col. 1898).

Notre auteur écrit en effet : « La religion démontrable en partie par la raison *a priori* est infiniment mieux démontrable encore par l'observation des faits conduite méthodiquement. Cette méthode, en faisant mieux connaître les faits, rend plus évidente l'intervention divine dont ces faits sont le résultat, la manifestation. Ils la rendent même sur certains points, évidente de cette évidence qui appartient aux sciences d'observation. » (Précis., p. 14.) Il suffit que l'étude méthodique porte sur des faits observables, constants, universels, accessibles à tous. Or, suivant H. de Tourville, le fait divin qui répond le mieux à ces conditions, c'est le Message lui-même, c'est le *Révélé*, non pas « dans ce que nous ne percevons pas », mais dans ce qui tombe sous nos sens. — « De même, écrit-il, qu'il peut y avoir plusieurs moyens de montrer qu'un fait n'est qu'humain, il peut y avoir plusieurs moyens de montrer qu'un fait n'est pas humain, mais divin. Aussi voit-on prouver la divinité de la révélation chrétienne de bien des manières.

« Mais parmi ces différentes preuves, nous prendrons celle qu'on peut aujourd'hui le plus aisément vérifier par soi-même, parce que nous étudierons la religion par le moyen de l'observation aussi directe que possible. Cette preuve consiste à montrer la divinité de la révélation par l'*énoncé même de la révélation*. Chacun peut aisément connaître par l'Eglise cet énoncé, et en le contrôlant par des faits dont on peut se rendre compte par soi-même, on constate qu'il ne peut venir que de Dieu. » (Précis., p. 64.)

Si l'on objecte, comme quelques-uns que « le fait de la révélation n'est pas objet de connaissance rationnelle, mais objet de foi », il faut répondre avec le R. P. Bainvel : « L'Eglise n'admet pas que les préambules de la foi soient eux-mêmes objets de foi, en ce sens du moins, qui est celui du critique, que la raison ni la science ne suffisent à les garantir et que la voie, même là, est nécessairement la voie de la foi, non celle de la science. » (Dic. Apol., Art. Foi et Fidéisme, VII, col. 62.)

Une démonstration scientifique

Le R. P. Bainvel écrit : « L'Eglise peut être étudiée ou en théologie, comme chargée de garder le dépôt de la révélation et de l'expliquer avec des garanties infaillibles, ou en apologétique,

comme un motif de crédibilité *à la portée de tous.* (Dict. Apol., VII, col. 25.) H. de Tourville pense tout semblablement

Après avoir remarqué que « l'Eglise est nécessaire au discernement par tous, de ce qui est conforme aux enseignements du Christ, ou de ce qui n'est pas rejeté formellement par cet enseignement », il ajoute : « Si ce discernement, qui ne peut avoir lieu sans l'Eglise, n'était pas nécessaire, l'Eglise ne cesserait pas pour cela d'être nécessaire. Elle l'est en effet, avant tout, comme institution *positive*, *démontrant par le fait* de son infaillibilité, ou si l'on aime mieux, de la réalisation de ces notes divines, la divinité de son fondateur. Il fallait que l'Homme-Dieu fît une institution positive, qui, par sa réalisation, montrât qu'Il ne se trompait pas et ne trompait pas, dans ce qu'il annonçait et faisait en dehors de l'ordre naturel. » — « Dieu est démontré par la raison et la conscience. Son avènement *terrestre*, historique, est démontré par son œuvre historique, surnaturelle, par la véracité du catholicisme pur. »

C'est donc l'Eglise qu'Henri de Tourville va observer afin de voir si elle est d'origine divine. Des deux voies que suivent soit le regretté P. Léonce de Grandmaison, dans son étude sur Jésus-Christ, soit le R. P. Yves de la Brière, dans son étude sur les notes divines de l'Eglise, Henri de Tourville préfère nettement la seconde, pour des raisons de méthode. (Voir Dict. Apologét.)

Bien plus, si on lui demande pourquoi, entre tant de religions, il commence par l'Eglise catholique, il répond, toujours conduit par la même méthode : « Ne pouvant examiner successivement toutes les religions, prétendues ou vraies, parce qu'il faudrait pour cela connaître toutes les religions du monde, nous prendrons comme champ d'expérience la révélation catholique : et voici quelles sont les causes qui déterminent notre choix :

« La Révélation catholique est d'abord celle qui a pour nous l'intérêt le plus direct. Il serait certainement intéressant, au point de vue purement platonique, d'étudier les religions de l'Inde, par exemple : mais il est d'un intérêt vivant, d'une importance capitale, de savoir ce qui concerne la nôtre. C'est aussi celle que nous connaissons le mieux ; nous sommes sûrs des effets dont nous chercherons les causes ; ensuite, c'est celle qui paraît la plus probable, et même la plus vraie, l'exemple le plus complet du genre. C'est aussi la plus claire et la plus précise : elle affirme nettement

ses dogmes, et n'admet qu'une seule interprétation. Enfin non seulement elle s'explique elle-même, mais elle a la prétention d'expliquer toutes les autres. » (Lumière et Vie, p. 17.)

Or, dit-il, on peut « démontrer que cette Révélation est divine *par ses caractères intrinsèques et par son histoire* : elle n'est venue que du Christ et elle ne se conserve que par l'Eglise catholique ; deux faits absolument surhumains ».

C'est encore la Méthode qui amène Henri de Tourville à s'écarter ici de l'ordre conçu habituellement. Il cite l'abbé Hogan, dans ses *Etudes du Clergé*, page 226 : « Le Professeur devra *d'abord* exposer nettement à ses auditeurs les raisons fondamentales sur lesquelles reposent la Doctrine. Ce sont généralement les définitions de l'Eglise ou l'enseignement commun des théologiens » ; ou encore, du même auteur (page 229) : « en règle générale, la preuve *scripturaire*, ne fournit pas une véritable démonstration, elle ne contient, en beaucoup de cas, qu'une indication des doctrines dont la connaissance *certaine* ne peut venir que de la *tradition vivante* ou de l'enseignement formel de l'Eglise ». Et Henri de Tourville ajoute en marge, pour son compte : « Donc, c'est l'Eglise qui fait toute la preuve du dogme. La première conclusion est de ne jamais *commencer* par la preuve scripturaire. Ce qui précise et ce qui prouve la vérité révélée, c'est l'Eglise. La dernière preuve est ce que l'Eglise enseigne *aujourd'hui* comme nécessaire. Il n'y a plus qu'à voir l'accord de cet enseignement avec tout le passé. L'Eglise ne démontre pas son enseignement par *ce qui est écrit*, mais *par ce qui est cru* comme nécessaire ». Dès lors, « il vaut mieux aller *droit* au fait de la révélation présentée par l'Eglise, et voir si elle se justifie « révélation divine » ; il faut *d'abord* prendre « une connaissance exacte de ce qu'enseigne l'Eglise », et chercher à connaître le dogme *avant* de le prouver révélé (*Lumière et Vie*, p. 19). « La Théologie ne se fonde pas sur la divinité du dogme, mais sur sa connaissance exacte. Comme la grande preuve *directe* de la divinité du dogme chrétien résulte de ce qu'il est *en soi, et de ses relations* avec les connaissances humaines certaines, l'énoncé et la détermination précise du dogme (la théologie par conséquent) en précèdent logiquement la démonstration. » (*L'Apologétique.*)

1° DÉTERMINATION PRÉALABLE
DE LA DOCTRINE OU SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE.

On partira *d'abord* du simple énoncé de la croyance, telle qu'elle est formulée actuellement par l'Eglise, telle qu'on la trouve facilement dans l'*Enchiridion* de Denzinger ou dans le *Thesaurus* du P. Cavallera. On s'efforcera d'en faire « une étude analytique, comparée et classifiée, pour en saisir l'exacte donnée, pour en manifester l'harmonie, tout le détail, tous les rapports et tout l'ensemble ». On arrivera ainsi à une synthèse des faits révélés, à « cette trilogie sacrée » dont parle l'Abbé G. Picard, qui plaira déjà par sa simplicité, son unité et sa beauté : la vie divine en elle-même, ou la Trinité ; la vie divine en l'Homme-Dieu ou l'Incarnation, la vie divine en l'homme ou la Grâce, dans son régime individuel, et dans son régime social qui est l'Eglise et le Royaume de Dieu (*Précis*, p. 47 sq.).

La première opération, selon la méthode, consistera donc à distinguer nettement « l'essentiel et l'accidentel, l'immuable et le changeant, dans l'Eglise », l'humain et le divin, ce qui est de foi et ce qui est opinion libre. « Avant toute apologétique de la Foi, aujourd'hui plus que jamais, il faut nettement et carrément poser que l'idée qu'on a vulgairement de l'Eglise, c'est-à-dire *l'Eglise* prise dans son état actuel et tout ce qui en elle n'a jamais été accidentel, n'est pas l'Eglise essentielle et absolue. » Ce discernement est d'ailleurs rendu facile du fait que l'Eglise « détermine par elle-même une fois pour toutes, à partir de son auteur, le Christ, ce qui doit triompher et ce qui sera changeant ». (Lumière et Vie, p. 267.)

Ne devine-t-on pas maintenant quels bénéfices on peut tirer de cette « nouvelle disposition des matières? ». Qui n'a pas remarqué avec tristesse combien peu de gens savent distinguer dans l'Eglise entre ce qui est essentiel et ce qui est accidentel, entre Révélation et Théologie, entre ce qui est obligatoire et ce qui est laissé à la liberté des hommes? Combien savent, dit Henri de Tourville (*Ordre et Liberté*, p. 134, Bloud et Gay) « ce qui est de foi parfaitement certaine, ce par quoi ils sont fondamentalement et définitivement tenus? » Opinions libres, vérités non définies, mais communément admises, vérités définies et de foi certaine, tout dans leur esprit

se trouve sur le même plan et dans une dangereuse confusion. Bien plus, telle opinion libre ne les préoccupe-t-elle pas parfois plus qu'un enseignement défini? Qu'on leur demande, par exemple, au sujet du Purgatoire, ce qui est strictement imposé à la foi des fidèles !

Oui, qu'on interroge les apologistes, et tout particulièrement ceux qui s'intéressent aux protestants et aux incroyants, et l'on verra que ce qu'ils veulent d'abord, c'est connaître exactement et clairement ce qui est de foi ; on apprendra d'eux, combien d'âmes sont arrêtées, dans leur conversion, précisément parce qu'elles prennent pour des dogmes des propositions qui ne sont que des opinions théologiques laissées à la liberté des hommes.

« Ce n'est que *secondairement*, écrit l'abbé Picard (Précis, p. 48), qu'il nous est utile de savoir sur quels textes de l'Ecriture, sur quels documents de la Tradition, s'appuie cet enseignement de l'Eglise. » Et c'est ainsi que, pour compléter notre étude de la doctrine telle qu'elle se présente actuellement, nous sommes amenés, par la méthode encore, à remonter dans le passé et à consulter l'Histoire. C'est par l'Histoire que nous apprendrons comment la doctrine a été émise puis transmise ; par elle encore que nous étudierons son développement à travers les âges, et sa rencontre avec l'esprit et la volonté des hommes, de manière à voir « ce que les différents états sociaux ont apporté d'aides ou d'obstacles à l'institution propre de l'Eglise » (*Lumière et Vie*, p. 267). « Dans chaque milieu social où l'on veut étudier l'histoire de l'Eglise, la méthode serait d'indiquer en grand, mais vivement, les principales causes qui ont fait ce milieu, en suivant la façon de procéder de la Science sociale ; on retiendrait ensuite les points dominants de cette organisation sociale, avec les rapports qu'ils ont entre eux, et on verrait ce qu'a opéré l'Eglise dans sa rencontre avec chacun d'eux... En résumé, l'influence réciproque de cet état sur l'Eglise et de l'Eglise sur lui. » (Lumière et Vie, p. 268.)

Par la Théologie proprement dite et par l'Histoire de l'Eglise, on aura pris une connaissance exacte du Message et de son action dans le monde, on aura fait, en somme, la monographie de la Révélation chrétienne, la science de l'Eglise ; il reste maintenant à en tirer la preuve qu'il s'agit bien de réalités divinement révélées.

2° Controle de la révélation par des faits strictement observés

C'est la partie proprement apologétique de l'ouvrage. Il s'agit de vérifier *par des procédés strictement scientifiques* s'il est question d'une révélation véritable. Tout l'intérêt de l'apologiste va se porter sur le triple contrôle par lequel Henri de Tourville entend faire cette vérification.

A. *Contrôle interne ou unité et harmonie de la Doctrine.*

« Dans l'examen de l'énoncé de la Révélation, un fait est préalablement à considérer ; ce n'est pas que, absolument parlant, il prouve la divinité de la Révélation, mais s'il manquait, la Révélation ne pourrait être divine. Ce fait, c'est que toutes les affirmations de l'énoncé s'accordent entre elles ; rien ne se contredit, tout s'harmonise et se lie. Un énoncé où l'on relèverait des contradictions ne pourrait pas être vrai, et par conséquent ne serait pas divin.

« Mais il y a quelque chose de plus dans ce premier fait. Il n'est pas seulement une condition préalable de la démonstration de la divinité de la Révélation. il est encore un commencement de preuve. Les affirmations de la Révélation sont si nombreuses, si extraordinaires, si compliquées quelquefois... qu'il paraît déjà bien difficile, bien improbable, pour ne pas dire impossible, qu'il n'y eût pas entre elles quelques contradictions, si, au lieu d'être révélées par Dieu, elles avaient été imaginées par un homme. » (Lumière et Vie, p. 21, Précis, p. 65.)

B. *Contrôle externe, ou transcendance de la doctrine et sa concordance avec des faits observables certains.*

« La religion chrétienne, écrit l'abbé Hogan, dans les *Etudes du Clergé*, p. 134, se trouve impliquée à divers degrés dans un nombre considérable de faits, qui s'étendent sur bien des siècles, on peut même dire sur tous les temps. Elle touche aux questions des sciences naturelles, aux principes de la métaphysique, aux théories de la morale, à plusieurs des régions les plus importantes de l'Histoire. Et à chacun de ces points de contact, elle est à tout instant exposée à des attaques. »

« A la bonne heure, s'écrie l'abbé H. de Tourville, l'auteur n'est pas tombé dans l'incroyable doctrine que la Révélation porte sur

des objets en dehors de tout rapport avec les connaissances humaines. Donc la vérification de la révélation, dans ce qu'elle affirme, peut se faire par tous ces points de contact. »

Or, par « cette confrontation intransigeante de la doctrine avec des faits directement observables », on sera amené à faire plusieurs constatations que l'apologiste ne manquera pas de noter :

Transcendance de la révélation chrétienne « relativement à toutes les conceptions et toutes les connaissances humaines, entre autres à tous les essais de solution religieuse ».

Concordance avec toutes les connaissances humaines certaines. « La vérification de la Révélation devient facile par la constatation, de notoriété publique, que rien de ce qui est acquis aux sciences et à la certitude humaine, n'est opposée au dogme de l'Eglise. Il n'y a pas de Science *faite* qui soit hétérodoxe ». Dès lors, « nous devons conclure qu'il y a dans la révélation une extraordinaire connaissance des choses humaines et infrahumaines ; on ne tombe si juste que quand on est savamment dans le vrai, on ne « rencontre » pas de cette manière-là ». (Précis, p. 66). « Comment admettre, en effet, qu'une intelligence humaine, si développée soit-elle, puisse aborder tant de choses et de si différentes, sans se heurter à rien de tout ce qu'ont pu pénétrer, non seulement toutes les sciences, mais toutes les connaissances humaines de toute nature? Ce n'est pas possible. C'est plus impossible encore si ces connaissances sont des découvertes postérieures à la révélation (1), ou si même, étant antérieures, il n'y avait aucun moyen humain pour le Révélateur, de les posséder. » (Lumière et Vie, p. 24.)

« Il y a un fait miraculeux, permanent et toujours contrôlable *directement*, c'est l'indéfectibilité de l'Eglise, dans sa doctrine essentielle, toujours d'accord avec elle-même, et avec tout fait certain... c'est là un phénomène surhumain au plus haut chef. »

Accord spécial de la Révélation avec les futurs libres : « Parmi les innombrables faits qui, de tous les points du lieu et du temps, viennent confirmer la Révélation, et attestent, chez celui ou ceux qui l'ont faite, une connaissance surhumaine, il y en a qui, à cause de leur espèce particulière, méritent d'être considérés spécialement : ce sont les futurs libres, c'est-à-dire les faits futurs qui, dépendant

1. Voir *Les lois de la nature dans le monde spirituel*, par Henry-M. Drummond, chez Fischbacher.

absolument de la liberté de leurs auteurs, échappent à toute connaissance humaine *préalable. Dieu seul peut connaître l'avenir.* Or, la Révélation est pleine d'affirmations relatives à des futurs libres, et ces affirmations sont vérifiées par l'événement. Donc, la Révélation est bien l'effet d'une connaissance divine. » (Lumière et Vie, p. 25 ; Précis, p. 66 et 67.)

Transcendance, concordance, prophéties, sont des faits surhumains par eux-mêmes, mais ils sont « rehaussés encore par les moyens sans garantie d'exactitude par lesquels *le dogme a été donné, transmis et déterminé* ». « Notre-Seigneur n'a pris nulle précaution pour que sa doctrine se maintienne ; il n'indique pas aux Apôtres de quelle manière enseigner. Il leur dit simplement : « Allez, je serai avec vous ». Il n'écrit pas ses doctrines, il ne donne aucune instruction pour l'élection des Papes ; et pourtant tout cela se fera et l'Eglise se perpétuera. Une des preuves de la vérité de l'Eglise catholique est l'unité qu'elle a conservée depuis Notre-Seigneur. Les dogmes sont absolument les mêmes : aucune modification, aucun changement ne s'est produit dans notre Eglise. Elle a passé à travers les révolutions, les persécutions tentées pour la renverser, sans subir la plus légère atteinte. Des hommes ignorants l'enseignent, ses dogmes n'en sont pas altérés. Elle se soutient, et son unité divine plane au-dessus de toutes les autres religions. Qu'on regarde, au contraire, le Protestantisme, par exemple. Il admet aujourd'hui, des choses qu'il refusait de croire hier. Il change, il se transforme, tandis que l'Eglise catholique reste inaltérable. Il est donc *évident* qu'une doctrine ainsi jetée aux quatre vents, sans qu'aucune précaution soit prise pour assurer sa durée, est une institution divine. Aucun homme, aucun génie n'aurait pu arriver à ce résultat, les autres cultes en sont la preuve. » (Lumière et Vie, p. 218.)

« C'est une erreur, en effet, de croire que les dogmes, en traversant des siècles, empruntent quelque chose aux milieux et qu'ils se modifient insensiblement au contact et par l'influence de la philosophie, de la science, des passions, des mœurs et des états politiques. Le temps, qui dissout et désagrège les institutions et les systèmes, ne peut rien sur les dogmes ; c'est un or pur, qui brave cet acide. Ils sont mieux compris, mais ils ne sont pas changés ; leur harmonie avec les autres dogmes, avec les données certaines des sciences naturelles et de l'histoire, apparaît plus entière et plus

merveilleuse, sans qu'il soit besoin de rien dissimuler, de rien retrancher et de rien altérer. L'observation capable d'embrasser *l'ensemble* de ce phénomène, cette identité persistante, cette actualité toujours féconde, trouve là une des meilleures preuves de la divinité de la Révélation, de l'Eglise et des dogmes. » (*Lumière et Vie*, p. 226.)

« Dans les choses changeantes, il faut observer ce qui, à une époque donnée, a été *bon*, en le délimitant ; ce qui a été le mérite des intentions et des connaissances de ceux qui ont fait ces choses ; ce que valent ces choses en elles-mêmes, au regard d'une connaissance plus avancée... L'Eglise a été portée aux Juifs (peuple constitué exprès, en dehors des conditions naturelles, pour la Révélation), aux Grecs, aux Romains, aux Francs, aux Saxons, d'Orient en Occident, puis tout tend aujourd'hui vers l'extrême Occident. Elle se démontre sans cesse à travers ces péripéties *sociales* dont nous avons parlé, comme la vérité religieuse ; elle finit donc par l'emporter. Et son avantage, quand elle l'emporte chez un peuple supérieur en valeur intellectuelle réelle, c'est qu'elle est alors pourvue d'aides favorables à son action dans le reste du monde. Elle passe ainsi d'un état social à un autre, sans se défaire des états sociaux différents auxquels elle a eu précédemment affaire. Comme elle passe des vieillards aux enfants à chaque génération, obtenant des uns aux autres des résultats souvent très différents, et souvent progressifs. » (Voir *Lumière et Vie*, p. 208 ; *Ordre et Liberté*, p. 75 à 83 et 93 à 108.)

En résumé : « l'Eglise triomphe dans l'immuable, succombant parfois, en ceci ou en cela, dans le changeant. D'où cette conclusion sur l'Eglise : preuve capitale de son institution divine ». (*Lumière et Vie*, p. 267.)

« Il y a donc deux Providences qui mènent l'Eglise ; une Providence intérieure, qui veille à sa doctrine, à sa constitution essentielle, à son impulsion intérieure ; et une Providence extérieure qui dirige les faits naturels, pour lui amener les éléments nécessaires à la marche qu'il plaît à Dieu de lui faire suivre. » (*Précis*, p. 241.)

L'Eglise est divine : si l'on « montre, en effet, le peu de garanties de fixité que son histoire et sa constitution lui donnent, sa fixité vient ainsi notoirement de la permanence d'une action surnaturelle ». Bien plus, si, « touchant à l'état religieux du temps actuel

on montre comment l'Eglise, dans sa teneur pure, dégagée des adaptations faites par les temps antérieurs, concorde avec le besoin présent et les dispositions présentes plus aisément, plus simplement qu'avec tout ce qui a encore précédé », alors, « sa fixité et sa vitalité s'affirment pour l'avenir lui-même » et l'on peut conclure ainsi : « étant donnée la dimension de la doctrine, son accord dans toutes ses parties et à travers tous les temps, elle n'a été démentie par aucune circonstance, tout en étant sans garantie naturelle de fixité : donc, elle est un *phénomène surnaturel permanent.* Je résumerais cette partie par trois mots : constitution, histoire et divinité de l'Eglise. » (*Lumière et Vie*, p. 278.)

« Ne craignons donc rien en voyant le temps renouveler les feuilles, les rafales casser quelques rameaux de l'arbre sacré. La sève divine, qui se nourrit à la fois des sucs de la terre, des effluves de l'air et des pluies du ciel aura vite réparé ces pertes. Sur les ruines de ce qui vieillit et s'en va, le soleil de la grâce luira toujours et les conseils évangéliques fleuriront sans fin. Le ciel et la terre, c'est-à-dire les formes mobiles de la nature et de la grâce passeront, mais la parole du Christ demeure éternellement. »

C. *Contrôle expérimental ou bienfaisance de la doctrine.*

Avant d'examiner si la doctrine est bienfaisante lorsqu'elle est appliquée en vérité et avec sincérité à la vie individuelle, familiale et sociale, H. de Tourville demande qu'on fasse une importante distinction : « Une des erreurs de l'apologétique actuelle et ancienne, dit-il, c'est la confusion de l'ordre social et de l'ordre moral; l'ordre social profite de l'ordre moral, mais ne lui est pas identique. Le Christ n'est pas venu organiser dans leur fond, l'industrie, le commerce, l'Etat, la diplomatie, les héritages, l'instruction, toutes choses qui constituent précisément l'organisme social et ont leur valeur propre et très différentes selon leurs formes particulières, sous l'influence d'une seule et même morale. » — « Combien ne rencontrez-vous pas, dit-il encore, de gens pour qui il semble que la divinité de l'Eglise s'obscurcit, s'il est démontré qu'il n'y a pas dans son symbole de formule spécifique et technique pour l'organisation du personnel de l'atelier à vapeur... L'œuvre de l'Eglise est et a été la moralisation de la société. C'est elle qui a porté et qui maintient dans le monde la connaissance de la destinée de

l'homme : c'est tout le soutien de la morale. Elle a d'ailleurs des forces de moralisation qui n'appartiennent qu'à elle. Mais ne confondez pas la moralisation de la société avec l'organisation de la société. En moralisant une société, l'Eglise l'élève très haut, mais dans le genre d'organisation qu'a cette société... L'Eglise n'opère pas ici par elle-même, la transmutation des espèces. Elle pourra donc présenter la plus belle culture morale de toutes les espèces de sociétés auxquelles elle aura eu à faire et c'est bien là ce que vantent, à bon droit, les apologistes, en montrant comment l'Eglise a fait fleurir la vertu dans tous les peuples, du sauvage au civilisé, de Juif au Grec, du Barbare au Romain. » (*Précis*, p. 243.)

Or, cette action bienfaisante que l'Eglise a exercée dans le passé, elle l'exerce encore dans le présent : « Voici ce qui est remarquable; les lois que Notre-Seigneur a posées, il y a 19 siècles, conviennent aussi bien aux temps présents, et sont aussi en rapport avec les nécessités actuelles que lorsqu'elles ont été fondées. Il y a donc là une chose fort belle : que, malgré les changements inouïs qui se sont opérés dans le monde, la même religion convienne toujours. « (*Lumière et Vie*, p. 277. *Ordre et Liberté*, p. 115.)

Mais il faut encore aller plus loin et reconnaître que l'action moralisatrice de l'Eglise rejaillit sur l'ordre naturel et qu'elle contribue ainsi à la prospérité, au bon fonctionnement et au progrès des sociétés.

Bref, si, d'une part les affirmations de la vraie foi sont une addition merveilleuse à l'ensemble des choses connues, il apparaît d'autre part que ces affirmations ont réussi dans l'humanité; l'histoire constate leur bienfaisant succès; elles engendrent partout où elles sont pleinement acceptées et mises en pratique, dans la vie individuelle et dans la vie sociale, « le bien-être et l'harmonie. » (*Précis*, p. 70.)

Rassemblons donc maintenant tout ce qui constitue la preuve. Notons en passant les miracles circonstanciels : « De même, dit H. de Tourville, que la Révélation a employé, dans sa manifestation, tout ce qu'elle a pu y appliquer d'éléments humains, de même, les miracles accidentels et particuliers sont sortis aussi peu que possible pour ainsi dire des conditions normales des choses humaines; ils en sont sortis tout juste assez pour servir de témoi-

gnage à une intervention divine, pour donner une assurance spéciale à ceux qui en avaient besoin, mais pas davantage. »

Mais insistons avec H. de Tourville, sur la preuve permanente : c'est tout l'ensemble des faits, écrit-il, qui « contraignent *cumulativement* à reconnaître que cette solution ne peut être que l'œuvre d'une intelligence surhumaine et divine. » — « La preuve est dans les rapports des faits entre eux; ce sont ces rapports desquels l'œuvre est faite ; ce sont eux qui maintiennent le caractère de l'œuvre, comme les rapports des parties de l'horloge manifestent l'intelligence et les vues de l'horloger. » Il ne faut pas isoler les faits, mais les voir dans leur ensemble afin que chacun d'eux prenne toute sa valeur. « C'est la valeur qu'une partie prend à être envisagée dans son tout; c'est la valeur que le système de l'attraction démontrée dans la position et les mouvements d'un astre prend à être postérieurement démontrée dans les autres astres ; c'est la valeur que la rotation de la terre prend à n'être qu'une partie de gravitation universelle. « *Précis*, p. 94.)

Voici comment il synthétise et embrasse lui-même toute la preuve : « Un immense système; parfaitement concordant en soi; indissolublement lié à tout l'ensemble des choses; d'accord avec toutes les connaissances humaines certaines, d'autant plus qu'elles progressent, notamment avec celles que le lieu et le temps cachaient, humainement, à l'auteur, et avec les futures libres, en quantité innombrable, cachés à toute science humaine ; plus satisfaisant, incomparablement, pour la Raison, la Conscience et la Foi (le sens religieux), que tout ce que ces facultés peuvent démontrer par elles-mêmes et que tout ce que l'esprit humain a pu imaginer au-delà : tout cela, énoncé sans le secours des méthodes qui assurent pour l'homme l'exactitude de ses connaissances et conservé sans variations, par un procédé (infaillibilité pontificale) contraire aux moyens humains de conservation sûre des connaissances acquises, ne peut être que l'effet d'une intelligence surhumaine et divine. » (*Précis*, p. 259.)

« *Le grand miracle*, le grand signe, est cette suite de faits contingents et libres qui se suivent d'Abraham au Pape actuel, avec la même sûreté que s'ils procédaient d'une force organisée et inéluctable (ce qui est, en effet, mais n'appartient pas à une force naturelle, directement saisissable pour l'homme.) Là est *la grande*

prophétie, parce que cette série sans fin de faits contingents et libres a été annoncée, et se vérifie tous les jours, et que cela dépasse la prescience humaine...

« En tout ceci, la physionomie de la révélation reste la même. C'est une œuvre divine, opérant secrètement par des agents humains, l'humanité du Christ, des hommes, et n'attestant son caractère divin que par des signes suffisants, mais *décisifs*. C'est une religion *divine faite homme.* »

Qu'on relise maintenant le texte du Concile du Vatican : « A la seule Eglise catholique appartiennent toutes les marques si nombreuses et si admirables, qui ont été divinement préparées pour assurer l'évidente crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus, l'Eglise, par elle-même, à cause de son admirable propagation, de son éminente sainteté, ainsi que de son inépuisable fécondité en toutes sortes de bienfaits, à cause de son unité catholique, et de son invincible stabilité. — l'Eglise, par elle-même, est un grand, un perpétuel motif de crédibilité, un témoignage irréfragable de sa propre légation divine. » (*Dict. Apol. VII.*, col. 23.) Qu'on rapproche ce texte de ce que dit le P. Léonce de Grandmaison, dans le Dictionnaire Apologétique (Fasc. XI, col. 1292) ; de la célèbre parole de saint Augustin : « Ego nec Evangelio crederem, nisi Catholicae Ecclesiae me commoveret autoritas »; de l'article du R. P. Yves de la Brière sur les notes divines de l'Eglise (*Dict. Apol. V*, col. 1298): des admirables conférences du P. Lacordaire; de Pascal dans ses « Pensées »; de Bossuet dans son Discours sur l'Histoire Universelle ; de l'Enquête dont *La Revue Apologétique* traçait le programme dans son numéro du 1er octobre 1924[1], et l'on concluera qu'Henri de Tourville n'a rien innové pour le fond. Toute son originalité est ailleurs, et il le dit lui-même : « Pour les études religieuses..., elles n'ont rien à modifier au fond, ce qui est tout simple, puisqu'elles sont parfaitement vraies. Il ne s'agit que d'une

1. « Montrer plus *directement* le temple, en détailler la structure, en faire admirer la solidité, la beauté, l'harmonie ; le montrer à travers les siècles comme l'asile de la vertu, du bonheur, et en définitive de tout vrai bien-être, pour les individus et pour les peuples et prouver que notre doctrine et nos institutions ont toujours les *Verba Vitae* et possèdent les meilleurs éléments des seules solutions pratiques pour les grands problèmes sociaux de l'heure actuelle, à côté des manifestes insuffisants des philosophes contemporains ». (*Revue Apologétique*, 1er octobre 1924, p. 9).

meilleure méthode pour les mieux connaître. » Là est son œuvre et son mérite. Il a mis la méthode d'observation au service de l'apologétique et appuyé d'une démonstration scientifique cette parole de Notre-Seigneur : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra si *Ma Doctrine* est de Dieu, ou si je parle de moi-même. » (Jean VIII, 17.)

Marie-André Dieux,
Prêtre de l'Oratoire.

Les Pharisiens et Jésus-Christ

Selon Saint Matthieu

Dans l'histoire de Jésus-Christ, il n'est pas de fait plus déconcertant que l'incrédulité des Juifs, ses compatriotes. Depuis de longs siècles, ils attendaient le Messie et se préparaient à le recevoir triomphalement. Il vient et ils Le crucifient. A vrai dire, s'ils Le méconnaissent ainsi, c'est à l'instigation de leurs théologiens officiels, les Pharisiens. Mais pourquoi cette attitude hostile des Pharisiens ?

Les écrits du Nouveau Testament donnent une explication : « Si « des Pharisiens n'ont pas reconnu le Messie en Jésus, c'est qu'ils « avaient l'esprit et le cœur faussés. » Mais contre cette explication les rabbins juifs protestent ; tout récemment encore, ils discutaient avec des anglicans : « Vos écrits du Nouveau Testament, « objectent-ils, émanent d'adversaires. Si vous voulez avoir le por- « trait fidèle des Pharisiens, étudiez leurs propres écrits : vous « verrez combien ils diffèrent de la caricature que vous connais- « sez. »

Eh bien, soit. Précisons l'attitude qu'attribue aux Pharisiens l'Evangile selon saint Matthieu, le plus dur pour eux des quatre évangélistes, et examinons si ce que les Pharisiens ont écrit d'eux-mêmes aide à comprendre cette attitude ou la rend invraisemblable.

*
* *

Pour saint Matthieu comme pour saint Marc et saint Luc, le ministère du Christ s'exerce tout entier dans la Galilée ou ses environs, et se termine par un unique voyage à Jérusalem. C'est donc

dans ce cadre qu'il retrace le développement de l'hostilité de la secte. On peut y distinguer deux périodes : la naissance de la haine ; la lutte sans merci.

Comment s'ouvrit la première ? Quelle fut la nature du tout premier contact entre les Pharisiens et le Christ ? L'évangéliste ne le mentionne pas expressément, mais il le fait deviner par l'attitude qu'il leur attribue à l'endroit du Précurseur (III, 7). Jean-Baptiste, dit-il, répétait dans sa prédication : « Faites pénitence, car le règne de Dieu est proche. » Il joignait à cette exhortation un rite de purification, le baptême. Beaucoup de Pharisiens vinrent à lui. Oh ! ils ne pensent pas à faire pénitence ; ils se considèrent, eux, les vrais fils d'Abraham, comme devant entrer de droit dans le royaume messianique. Mais, comme le jour de Jahveh doit être un jour de colère, un jour terrible, ils se disent : « Deux sûretés valent mieux qu'une : soyons prudents et faisons-nous baptiser. » Jean les accueille fort mal : pas de baptême sans pénitence intérieure (III, 7-12). Nous savons qu'ils gardèrent longtemps, de ses rudes paroles, un cuisant souvenir, et nous pouvons, sans témérité, penser qu'ils durent se réjouir de son emprisonnement.

Or c'est juste après cet emprisonnement (IV, 12-17) que Jésus, en Galilée, commença de prêcher. Il apparut d'abord comme un simple disciple de Jean : Il avait été baptisé par lui et reprenait, sans y rien changer, sa grande et pressante exhortation : « Faites pénitence, car le règne de Dieu est proche. » Les Pharisiens durent voir en sa prédication un écho de celle du Baptiste, écho affaibli et qui allait mourir dans un coin obscur de province. Ils la dédaignèrent.

Mais bientôt il fut évident que l'action du disciple dépassait celle du maître. Son enseignement prenait une ampleur inattendue ; on lui attribuait de nombreux miracles ; la foule s'attachait à ses pas (V-VIII). Des Pharisiens, de nouveau, prêtèrent l'oreille, et spécialement des Pharisiens scribes. Ils prêtèrent l'oreille, mais ils n'eussent pas été hommes, s'ils n'avaient pas, d'avance, éprouvé une malveillante défiance pour le disciple de celui qui les avait humiliés de si belle manière. C'était un bien mauvais début.

Comment cette défiance se changea-t-elle en haine ? Saint Matthieu le montre par le récit de quelques incidents. Il en raconte cinq (il y en eut évidemment beaucoup d'autres), et les groupe

en deux séries, groupement artificiel et dans sa manière générale, plus soucieuse souvent de l'ordre logique des événements que de leur ordre chronologique. Nous ignorons donc quel intervalle sépara réellement ces incidents l'un de l'autre. Mais leur contexte et la concordance générale des trois évangiles synoptiques permet de les rapporter tous, avec beaucoup de vraisemblance, aux premiers temps de l'apostolat du Christ.

Les Pharisiens sont d'abord aux écoutes, assez mal disposés d'avance, et voilà qu'un jour (IX, 2-8), on amène à Jésus un paralytique. Au lieu de le guérir simplement, le Maître lui dit : « Tes péchés te sont remis. » Il blasphème, pensent de suite ses malveillants auditeurs.

Puis vient l'appel à l'apostolat de saint Matthieu lui-même (IX, 9-13). Pour fêter sa conversion, l'ancien publicain donne en l'honneur de Jésus un grand repas et y invite ses amis, surtout des publicains, employés des contributions ou des douanes comme lui. Les Pharisiens s'indignent de voir Jésus accepter pareille compagnie. « Pourquoi, demandent-ils aux disciples, votre maître mange-t-il avec des publicains et des pécheurs ? » Voyons bien le sens de ce reproche : il sous-entend que les publicains sont, par état et indépendamment de leurs dispositions individuelles intimes, des pécheurs ; il implique que l'on ne peut pas prendre un repas avec eux sans se souiller soi-même.

Les trois récits suivants précisent cette première donnée. Les Pharisiens s'y adressent directement à Jésus : « Vous ne faites pas observer nos jeûnes par vos disciples, lui disent-ils (IX, 14-17) ; vous les laissez travailler le jour du sabbat en arrachant et froissant en leurs mains des épis de blé (XII, 1-8) ; vous opérez vous-même ce jour-là des guérisons » (XII, 9-13). Leur ton, fort acrimonieux, montre que ces infractions leur semblent très graves : ce sont, pour eux, péchés mortels. Or comme il s'agit certainement dans le premier grief de jeûnes de dévotion, on se trouve, dans les trois cas, en face d'une conception formaliste et rétrécie de la piété, d'une exagération inhumaine des préceptes de la Loi. L'intention de saint Matthieu est très claire : c'est ce formalisme qu'il veut souligner. Il l'a déjà signalé d'ailleurs, et avec insistance, dans le Sermon sur la montagne, rappelant comment le Maître l'a condamné, a dénoncé la vanité et l'hypocrisie qui l'inspiraient (VI). La haine des Pharisiens contre Jésus a pour premier

motif, à ses yeux, cette opposition doctrinale et cette clairvoyante critique.

Car c'est bien à la haine qu'ils en sont arrivés. « Ils se consultèrent, nous dit l'Evangéliste, sur les moyens de faire périr Jésus » (xii, 14). Non qu'ils préparent immédiatement un guet-apens, mais ils ont pris parti. Jésus n'est plus pour eux un suspect mais bien un ennemi, un ennemi qu'il faut combattre sans merci. Tout le reste suivra, jusqu'au Calvaire.

Un fait nouveau fit bientôt éclater la lutte (xii, 22-37). Jésus chassait les démons avec tant de facilité que la foule, émerveillée, commença de dire : « N'est-il point le Messie ? » Sans hésiter, les Pharisiens expliquèrent : « S'il chasse si facilement les démons, c'est qu'il a conclu un pacte avec Béelzéboul, leur chef. » L'accusation, atroce, était contraire au bon sens, car tout le royaume divisé contre lui-même sera désolé ; mais qu'importe à leur haine ?

Ce qui attisait en même temps le conflit, c'est que Jésus ne réalisait pas l'idée qu'ils s'étaient faite du Messie. Pour eux, la venue du vrai Messie devait être entourée d'un grand éclat ; sa puissance n'aurait pas de limites ; il ferait des prodiges jusque dans le ciel, domaine réservé de Dieu. Or Jésus, mis en demeure de faire ces prodiges, se dérobait (xii, 38-42 ; xvi, 1-4). Il n'était donc bien qu'un faux Messie.

Aussi, à peine arrivé à Jérusalem, se heurte-t-Il aux chefs mêmes de la secte, qui font alliance contre Lui avec les Princes des Prêtres, grands dignitaires du clergé, et les Anciens, représentants de l'aristocratie laïque : tout le conseil suprême d'Israël, le Sanhédrin, entre en scène. Il va précipiter les choses : en cinq jours, du dimanche des Rameaux au Vendredi Saint, il aura terminé l'affaire (xix-xxvii).

Il essaie d'abord d'attaquer Jésus en Lui demandant de légitimer la mission qu'Il s'attribue, l'autorité qu'Il exerce dans le Temple même. « Il ne l'a pas reçue du pouvoir religieux officiel, d'où la tient-il? » Mais Jésus se dégage en posant une question préalable fort embarrassante sur le baptême de Jean (xxi, 21-27).

On s'efforce alors de Le compromettre. Une délégation va Lui poser hypocritement un cas de conscience : « Est-il permis de payer le tribut à César ? » Cette fois, on croit Le tenir : s'Il répond oui, Il perd sa popularité, s'Il dit non, on pourra Le dénoncer au gou-

verneur. Jésus évite le piège (xxii, 15-22). La ruse a échoué, reste la force.

Les Sanhédrites décident donc une arrestation par surprise et à l'insu du peuple (xxvi, 3-5). Elle a lieu le jeudi soir. Immédiatement, la nuit même, ils s'assemblent pour juger leur prisonnier : procédure illégale et à peu près inutile, car ils n'ont plus le droit de vie ou de mort ; mais leur haine a hâte de s'assouvir. Pour plus de sûreté, ils ont soudoyé de faux témoins. Malgré ce soin, ils ne trouvent aucun prétexte à une condamnation capitale. Ils devraient y renoncer. Mais il s'agit bien de cela. « Es-tu le Messie ? » — « Oui, répond Jésus, et la gloire qui m'est réservée approchera de celle de Dieu même. » — « Il blasphème, il mérite la mort. » Suit contre Lui une scène écœurante d'odieuses violences. Puis, au matin, contrairement à l'évidente vérité — et ils le savent pertinemment — ils L'accusent devant Pilate d'avoir donné à ses prétentions messianiques une allure nationaliste ; sous leur pression, le faible procurateur prononce une sentence de mort.

Alors, suivant leur victime au Calvaire, ils lui prodiguent leurs sarcasmes ; mais, même en face de la Croix, un reste d'inquiétude perce dans leurs propos ironiques, avec la sinistre joie de la vengeance : le pouvoir de cet homme était si extraordinaire ! Ils en ont eu si peur qu'après sa mort ils craignent encore ses disciples. « Qu'on scelle le tombeau, qu'on y mette des gardes ! » Vaines précautions : la sépulture miraculeusement se vide. « Eh bien, qu'on mente, qu'on mente effrontément ! » C'est leur dernier mot.

Ainsi se développe dans saint Matthieu l'hostilité des Pharisiens contre Jésus. Elle a des motifs multiples : Jésus est indépendant de leur autorité ; Il n'admet pas que le monde se divise en deux grandes catégories, les Pharisiens, justes brevetés, d'une part, et, de l'autre, le reste des hommes, professionnels du péché ; Il ne fait pas consister la sainteté dans la multiplicité des petites observances extérieures ; Il révèle la vanité et l'hypocrisie qui peuvent en inspirer la pratique ; la foule enfin L'aime et Le regarde comme le Messie. Docteur sans mission, moraliste révolutionnaire, clairvoyant critique, faux Messie, Il doit disparaître.

Tout cela est logique. Mais est-ce un portrait fidèle ou une caricature ? L'examen des écrits des Pharisiens va nous permettre de répondre.

*
* *

Les écrits utilisables en la question sont principalement : Quelques apocalypses contemporaines du Christ (Psaumes de Salomon, Quatrième Livre d'Esdras, et, en partie, Testament des Patriarches) ; — L'Historien Josèphe, pharisien lui-même et utile à consulter, pourvu qu'on se méfie de son désir de tout arranger à la grecque ou à la romaine ; — Enfin et surtout le Talmud et les Midraschim. Si, en effet, la date postérieure des recueils qui composent ces collections empêche de rapporter toujours au temps du Christ tel ou tel détail du pharisaïsme qu'ils décrivent, l'aspect traditionnel qu'y revêt ce pharisaïsme même permet, surtout avec le contrôle des Apocalypses et de Josèphe, de faire remonter jusque-là. avec certitude, les tendances foncières de la secte.

Nous disons les tendances foncières de la secte. Il ne s'agit pas, en effet, de juger individuellement tous les Pharisiens. Il y en a eu à toutes les époques (le Talmud en fait foi) de sincères, de vertueux, de profondément religieux. Il y en avait certainement au temps du Christ. Quelques-uns même, comme Nicodème, se montrèrent plus ou moins ouvertement sympathiques au jeune maître ; nous le savons par saint Marc, saint Luc et saint Jean. Saint Matthieu, il faut le reconnaître, se tait, sauf une fois (VIII, 16-20), sur ces sympathies individuelles ; il semble même les négliger parfois délibérément (XXII, 34-40 ; cf. Mc., XII, 28-31). Ce qui l'intéresse, bien évidemment, ce n'est pas l'attitude de tel ou tel homme, sans action sur la marche générale des événements, mais l'attitude du groupe. Il schématise et simplifie. C'est sa manière générale d'écrire : qu'il s'agisse des possédés des Gadaréniens, des aveugles de Jéricho, des larrons crucifiés au Calvaire, comme des Pharisiens, il décrit toujours la façon de faire la plus caractéristique d'une catégorie d'individus sans distinguer entre les individus eux-mêmes.

Cette petite réserve faite — l'équité nous l'imposait, — les écrits des Pharisiens que nous avons signalés, loin de rendre invraisemblable l'attitude que l'évangéliste attribue à la secte à l'égard du Christ, nous permettent au contraire de la comprendre.

En étudiant en effet, dans ces écrits, les tendances profondes du pharisaïsme, on constate avec tristesse un phénomène étrange. Parties d'une idée juste, ces tendances ont toutes dévié de leur bonne direction initiale, et, en toute vérité, les Pharisiens en arri-

vent à former une confrérie orgueilleuse de puritains enflés de science, portés à réduire la loi morale à la pratique extérieure de règlements compliqués, et comptant sur la venue triomphale du Messie pour dominer le monde. Ainsi s'explique leur haine envers le Christ : s'ils Le considèrent comme un docteur sans mission, c'est qu'Il n'est pas de leur confrérie ; s'ils Le regardent comme un faux Messie, c'est qu'Il trompe leurs espérances ; s'ils Lui reprochent sa morale, c'est qu'elle s'oppose à leur casuistique ; s'ils s'irritent de ses critiques, c'est qu'elles atteignent leurs vices.

Et tout d'abord Il n'est pas de la confrérie.

Pharisien signifie « séparé ». L'origine de la secte est belle. Au moment des persécutions entreprises par Antiochus Epiphane pour helléniser les juifs (175 av. J.-C.), des hommes pieux ou Hassidim se groupent pour la résistance et appuient le mouvement des Machabée. Dès le temps de Jonathas Machabée (161-143), on les appelle Pharisiens. Le groupe survit aux circonstances qui l'ont fait naître. Au temps de Jésus, il peut compter environ six mille membres, tous appartenant aux classes dirigeantes. Pour y entrer, il faut subir une probation et prononcer un serment de fidélité.

Ces « Séparés » s'appliquent à l'étude de la Loi et à la stricte observance de tous ses préceptes. Peu à peu, parmi eux, les scribes ou professionnels de la science sacrée ont pris une importance spéciale ; ils se chargent de l'enseignement de la Loi, et, dans cette société juive où la religion règle toute l'activité humaine, jouent le rôle de législateurs, de juristes, de juges. Et tout cela est très bien.

Seulement, voilà que cette petite aristocratie du savoir, qui n'a, en droit, aucun monopole, est devenue, de fait, très jalouse. Quiconque n'est pas entré dans la secte pharisienne, quiconque n'a pas étudié dans les écoles pharisiennes, quiconque ne se recommande pas de l'un des grands docteurs pharisiens de Jérusalem, n'est pas qualifié pour enseigner. Or Jésus est un provincial ; Il ne se dit le disciple de personne ; Il ne se soucie pas de se faire recevoir Pharisien ; et cependant, concurrent heureux, Il s'érige en maître, groupe et forme des disciples, attire la foule. De quel droit ? Qu'Il entre dans la confrérie ou qu'Il se taise !

Mais cependant, s'Il était le Messie ? La foule commence à le croire, et la foule a raison. Eux donc, qui, mieux que la foule, sa-

vent tout ce que l'Ecriture a dit du Messie, eux qui, plus ardemment que la foule, ont aspiré à sa venue, ne vont-ils pas L'acclamer ? Hélas ! leur rêve même les empêche de Le reconnaître, tant il s'est chargé d'espoirs humains. Si, en effet, ils attendent l'établissement du règne de Dieu sur tous les hommes, ils escomptent aussi, en ce règne même, le triomphe d'Israël, et le tromphe particulier de leur secte, enfin maîtresse pour toujours, en Israël, du Sacerdoce suprême et des grandes charges du Temple avec leurs honneurs et leurs profits. Leur conduite, depuis plus de cent ans, s'inspire de cette convoitise. C'est pour obtenir ou garder le pontificat suprême qu'ils se sont mêlés, en Judée même, à toutes les luttes politiques. Or, malgré leurs efforts, les Romains ont confié le sacerdoce à leurs ennemis irréductibles, les sadducéens, des sceptiques. C'est une honte. Quand le Messie viendra, triomphant, au milieu des prodiges éclatants du ciel, il chassera les Romains, il chassera les sadducéens ; le Grand Prêtre, suprême honneur, sera un Pharisien, la secte dominera Israël et le monde. Ils ont cela dans la tête. Le Messie qu'ils attendent est un Messie glorieux et politique ; ils acclameront Bar-Cochba, comme ils ont acclamé Jean Hyrcan. Or Jésus vit sans gloire et n'offre à leur espoir qu'un règne tout spirituel de Dieu au fond des âmes. Il y a des déceptions que les ambitieux ne pardonnent pas.

Entre eux et Lui existe une opposition aussi absolue au sujet de l'idéal moral. Ils ont commenté la Loi. C'était une œuvre légitime et nécessaire, à laquelle les poussaient un touchant attachement pour le texte sacré, et le sentiment, très juste, qu'il fallait tenir compte des progrès de la Révélation sans vouloir en rester aux seules formules de la vie religieuse anté-exilienne. Malheureusement là encore, et très vite, s'est produite une déviation. Le commentaire a porté surtout sur les pratiques extérieures, sur les prescriptions de pureté légale, et vise, en ces matières, à prévoir tous les cas. Ainsi, par exemple, le jour du sabbat il fixe que les femmes ne devront pas se regarder dans leur miroir, parce qu'elles pourraient y voir un cheveu gris et être tentées de l'arracher. Une casuistique raffinée et subtile, souvent ridicule, parfois inhumaine, règle ainsi les moindres gestes du dévot. Toute la vie est emprisonnée dans un réseau aux mailles serrées. Plus d'initiative personnelle. Les deux grandes écoles rivales, celle de Schammaï et celle

d'Hillel, peuvent différer pour la dureté des solutions : elles se ressemblent par leur minutie. Que pouvait devenir la vraie piété en cette réglementation ?

Si encore quelques-unes de ces prescriptions n'étaient que de conseil, mais non, toutes, même les plus petites, fût-ce celle de ne pas tuer une puce le jour du sabbat, obligent et obligent gravement, elles obligent aussi étroitement, plus étroitement que la Loi elle-même : on est plus coupable, dit le Talmud, de désobéir à la parole des scribes qu'à celle de Dieu.

La moralité se trouve ainsi dépendre en grande partie de la stricte observation d'un très minutieux règlement. Les Pharisiens méprisent donc profondément les gens du peuple qui n'ont le temps ni de pratiquer ce règlement, ni même de l'apprendre. Ils les regardent tous comme des pécheurs, dont il faut éviter avec soin l'impur contact.

Et puis comme, tout de même, ce règlement semble parfois bien pesant, une seconde casuistique s'est développée, plus subtile encore que la première, pour apprendre à le tourner en toute sûreté de conscience : voulez-vous par exemple manger un œuf pondu le jour du sabbat ? il suffit que vous ayez l'intention de tuer la poule. Lancés en cette direction, certains rabbins devaient en venir à donner des solutions permettant de se dispenser de l'accomplissement des préceptes de la justice naturelle elle-même.

Or Jésus parle surtout de vertus intérieures ; Il ne respecte pas toutes les traditions des scribes ; Il fréquente les petites gens ; Il critique la subtilité et les artifices de la casuistique. Il heurte ainsi chez les Pharisiens tous les préjugés intellectuels — et on sait leur emprise sur le cœur de l'homme.

Il heurte aussi leurs vices. Car, par une suite presque nécessaire, le désir de domination, l'orgueil de caste, le formalisme ont développé l'hypocrisie. Les dehors de la piété attirent l'admiration du vulgaire et donnent de l'influence ; ils donnent surtout du crédit (la précision est de Josèphe) auprès des femmes. On s'arrangera donc pour se faire admirer par ses observances extérieures, même quand on n'a aucun sentiment religieux au fond de l'âme : paraître pieux devient pour certains l'essentiel. Les Psaumes de Salomon et le Talmud s'en plaignent avec une véhémence et une fréquence qui marquent l'étendue, la profondeur et les mille formes du mal ;

ils le regardent comme le grand péché de la secte, et les descriptions qu'ils nous en donnent sont aussi sombres que celles de l'Evangile.

Or Jésus flagelle, dénonce au peuple ce grand péché. Ce critique voit trop clair.

Ainsi les écrits des Pharisiens eux-mêmes nous permettent de comprendre l'attitude que saint Matthieu attribue à la secte à l'endroit de Jésus-Christ. Oh ! sans doute, ce n'est pas la pleine lumière. Cet endurcissement coupable dans une atroce haine gardera toujours quelque chose d'extraordinaire. Il fait partie du Mystère de la Rédemption. Les Pharisiens, nous le savons, se trouvaient engagés dans une affaire qui dépassait l'ordre humain. Ils accomplirent pour leur part, sans y rien comprendre, le décret divin de notre salut.

Mais ils l'accomplirent librement : Jésus n'était pas de leur confrérie, Il trompait leurs espérances, Il opposait sa morale à leur casuistique, Il critiquait leurs vices. Docteur sans mission, faux Messie, moraliste révolutionnaire, clairvoyant critique, Il devait disparaître.

Et c'est pourquoi, le Vendredi Saint, le peuple juif Le crucifia.

J. PÉRINELLE, O. P.

Catholiques et Catholicisme[1]

Dans le domaine religieux. — III. Le devoir du prêtre

Si déjà pour les deux précédents articles nous avons sollicité l'indulgence, combien plus nous sentons-nous portés à le faire ici. Qui est-on pour donner un conseil autorisé ? De quel droit parler ? Les conducteurs sacrés du peuple n'ont-ils pas grâce d'état pour se diriger et diriger ? Qu'est-ce que cette intrusion indélicate dans leur domaine ? Si le prêtre mérite quelque reproche n'est-ce point à ses chefs responsables de le reprendre ?

Il ne s'agit point de blâmer personne, de prendre la place de personne, de critiquer d'autorité quoi que ce soit. Moins que précédemment encore, il est question de jugement à porter ; uniquement d'examen loyal à provoquer. Chaque prêtre qui lira ces lignes peut-il se porter garant que tout, en lui, est conforme à ce que demande le Sauveur Jésus, à ce qu'exigent les besoins des âmes ?

Que doit être, à notre époque, la *personne* du prêtre, l'*action* du prêtre, la *parole* du prêtre ?

***

Sa personne.

Voici ce qu'après ce joli préambule : « Monsieur l'Abbé, laissez-moi vous faire un sermon, à charge de revanche », R. Bazin prend la permission de dire à un séminariste nouvellement appelé à l'honneur du sacerdoce : « L'idéal que le monde se fait du prêtre n'est pas le même qu'autrefois. Ce qu'on demande aujourd'hui à un curé ou à un vicaire, d'austérité, de retenue, de zèle et de discipline, ressemble fort à ce qu'on attend d'un religieux... Vous

1. *R. A.*, avril 1928.

avez, par vocation même, le droit de vivre séculièrement ; ils vous demandent de vivre régulièrement. »

Critiquant ensuite l'habitude qu'ont les auteurs de pièces ou de romans, de faire du prêtre un homme attaché aux honneurs et à l'argent, Bazin recommande le désintéressement. Tout le monde ne peut devenir un abbé Chevrier ou un curé d'Ars, mais chacun de nous doit y tendre. « Le prêtre catholique, s'il est ce qu'il doit être, disait Gratry, changera la face de l'Europe et du monde quand il voudra. Mais quand voudra-t-il ?[1] » Autrefois, quand tout le monde croyait et pratiquait, que la religion était florissante et le prêtre universellement respecté, que les enfants se précipitaient vers ses mains, dans la rue, pour les baiser, et que les grandes personnes, avec une unanimité respectueuse, saluaient le ministre du bon Dieu, le prêtre, enveloppé du prestige de sa fonction, avait moins besoin si l'on ose dire, du prestige de la sainteté. Actuellement que le prestige de la fonction a, dans l'estime des masses, décliné ou disparu, si le prêtre ne peut se réclamer du prestige de sa valeur de vie, que lui reste-t-il pour devenir un conquérant ? Il pourra peut-être garder le troupeau, maintenir ses ouailles ; comment pourra-t-il attirer invinciblement à l'austérité de Jésus-Christ, au détachement de Jésus-Christ, s'il n'est lui-même une manière de Père de Foucauld dans sa paroisse[2] ?

Un missionnaire d'Afrique, parlant de l'apôtre des Touaregs, disait : « Il serait canonisé par les Arabes avant d'être canonisé par l'Eglise », et il citait ce mot d'un chef Musulman donnant comme un grand bonheur de sa vie d'avoir pu saluer un jour « le grand Marabout » : « Songez donc, il m'a mis les deux mains sur ma tête ! Quel grand honneur ! » Si nous étions de pareils saints, ou désireux, selon la mesure de notre devoir d'état, de le devenir,

1. *Philosophie du Credo*, p. 240 (Lecoffre 1861).
2. Il faut bien dire que certain appareil décoratif entourant certaines fonctions ou certains honneurs ecclésiastiques constitue, pour nombre de braves gens dans le peuple un obstacle à la religion plutôt qu'une attirance vers la foi. Il est possible que jadis où l'on aimait à voir les dépositaires de toute autorité revêtus d'atours somptueux, ce luxe du vêtement (nous ne parlons pas ici du costume liturgique à proprement parler, mais bien plutôt des pompons, liserés, fourrures, cordons de toute couleur et dimension dont les ecclésiastiques sont les premiers à plaisanter entre eux sans aller toujours jusqu'à les dédaigner) pouvait faire impression : actuellement, une fois sur dix dans le monde ouvrier qui a déserté l'église, le point que nous touchons revient comme objection et se trouve présenté comme un ridicule et une petitesse. Les mises au point utiles se feront peu à peu. La tendance actuelle, très heureuse d'ailleurs, est d'envisager davantage les besoins du travail sur le chantier que les arrangements du costume pour parades solennelles.

les « musulmans » et les païens » de nos paroisses diraient de même, et combien le Christ serait glorifié ! Nous rendrions témoignage vraiment que sa doctrine peut faire des saints puisque nous le serions. Nous deviendrions, de ce chef, irrésistibles.

Pourquoi si peu de foi sur la terre, se demande un jour, dans une retraite, l'abbé d'Hulst, vicaire alors à Saint-Ambroise de Paris ; et il se répond : « Parce que il y a beaucoup de bons prêtres, mais pas de saints. » Puis, entrant dans le détail avec une sévérité qui serait injuste, si la sévérité n'était point obligatoirement de mise ou presque dans des notes de retraite, il ajoute : « Si je jette les yeux autour de moi, je me prends à être sévère ; je critique intérieurement avec rigueur la vie commode qui est passée en habitude parmi nous : l'oisiveté[1], la frivolité, l'ignorance, la mollesse, la cupidité voilée sous les convenances, l'absence de l'esprit d'oraison et de pénitence me choquent dans un grand nombre. Je ne retrouve pas là la ressemblance de Jésus-Christ et je ne m'étonne pas de la stérilité de leur sacerdoce... Et moi[2] ?... »

Encore une fois faisons la part des circonstances, et ne prenons pas à la lettre un jugement qui est volontairement sévère parce qu'il ambitionne de devenir ainsi un stimulant plus généreux ; accordons qu'il est facile avec l'un ou l'autre texte du même genre de prononcer une condamnation en bloc, et ce serait une flagrante contre-sévérité[3]. Qui ne connaît, pour l'avoir côtoyée souvent et

1. Ce n'est point le fait assurément du clergé de ville qui est bien plutôt trop encombré, obligé de faire face à de multiples occupations, contraint à des veillées tardives et à une vie trépidante qui userait les meilleurs tempéraments. Si la remarque vaut, ce serait plutôt pour quelques prêtres dans certains coins de campagne déshérités ? Tels ou tels ne savent comment employer leur temps. Le ministère paroissial les absorbe de moins en moins, puisque malheureusement la foi disparaît des campagnes. Maurice Vaussard ne citait-il pas douloureusement, dans une conférence de la retraite intellectuelle organisée à Juilly aux vacances de 1926, cette annonce de *la Croix* : « Prêtre, belle campagne Touraine, désire trouver remplaçant un mois ; *ministère nul.* » « Se rend-on compte de l'influence et de l'autorité intellectuelle que ne manqueraient pas de conquérir deux ou trois mille prêtres, s'imposant joyeusement au nom de leur foi le devoir de ne pas perdre une seule minute de leur existence, et s'efforçant, pour l'unique gloire de Dieu, de devenir des compétences indiscutées en philosophie, en sciences... » (Dr. RIFAUX : *L'Agonie du Catholicisme*, Note pp. 129-130).

2. Mgr. BAUDRILLART, *Vie de Mgr. d'Hulst*, T. 1, p. 169 (de Gigord).

3. Les faits et les textes rapportés par Bordeaux dans *La glorieuse misère des Prêtres* suffiraient à eux seuls pour établir la vérité. Bien significative aussi la lettre d'E. Psichari à l'abbé Tournebize : « Que penser de notre clergé ? Il faudra bien que je dise un jour, si Dieu m'en donne la force, que ce clergé est admirable, qu'il est pénétré des plus mâles vertus chrétiennes,

s'en être souvent édifiée, la sainteté de nos prêtres de paroisse ? Mais l'idéal du sacerdoce est si élevé ! N'est-ce point Perreyve qui disait : « Un prêtre est un misérable, si Dieu n'est pas la pensée fondamentale de sa vie » ; et saint Vincent de Paul : « Un prêtre ne doit-il pas mourir de honte s'il prétend mourir dans son lit ! »

*
* *

Le prêtre est-il saint, son *action* évidemment sera sainte. Quelques observations rapides sur l'action du prêtre à notre époque.

Un premier principe sur lequel tout le monde ne peut que tomber d'accord est celui-ci : Le prêtre aura d'autant plus d'influence qu'il agira davantage en prêtre. Que voulons-nous dire par là ? Qu'il est toujours regrettable qu'un ecclésiastique, dont les mains ont été consacrés pour le sacerdoce, soit appliqué à une tâche non spécifiquement sacerdotale, ou à une tâche très digne du sacerdoce quand les prêtres abondent, mais qui, vu la pénurie actuelle, semble dommageable à la masse des fidèles.

Il est bien certain que l'éducation est une tâche éminemment sacerdotale, c'est-à-dire qu'il importe, dans les collèges, d'avoir des prêtres pour assurer l'ordre extérieur (préfets, surveillants) et surtout la vie intérieure (cours de religion, de philosophie, direction morale et spirituelle) ; mais pour enseigner des mathématiques ou expliquer du Tite-Live, si l'on peut trouver un laïque, cela libérerait un prêtre. L'avantage de faire remplir ces fonctions toutes profanes par un homme revêtu du sacerdoce compense-t-il le détriment apporté à des milliers d'âme peut-être, par le manque de prêres dans le ministère ? Certaines paroisses de soixante-dix mille âmes n'auront qu'un curé avec six, sept ou huit vicaires ; un collège absorbera, pour une population scolaire de deux cents élèves, vingt à vingt-cinq ecclésiastiques. Sans doute on ne peut comparer une paroisse et un collège, et nous savons tout ce que les collèges peuvent invoquer pour leur défense ; sans doute aussi, la période que nous traversons sera vraisemblablement de courte durée, et il ne faut pas, sous couleur d'assurer le bien présent, risquer de laisser péricliter l'enseignement libre en lui ôtant nom-

qu'il est plus grand peut-être qu'il n'a jamais été... On dit qu'il n'y a plus de saints aujourd'hui. Ah ! si l'Eglise me le permettait, je dirais bien qu'il y en a encore et où ils sont. » (Reproduit dans *La Croix*, 11 décembre 1914.)

bre de valeurs ; de plus, au point de vue du bien général de l'Eglise, il n'est pas sans intérêt qu'elle possède, même dans les sciences profanes, de hautes compétences intellectuelles et pédagogiques. Tout cela est à examiner, et il est plus facile de poser le problème que de le résoudre.

Dans la vie de paroisse, que de détails sont, en eux-mêmes, très peu sacerdotaux. Menuiserie, ornementation, peinture de décors, polycopie. Comme cela est, en général, plus distrayant que de lire la Bible ou de feuilleter saint Thomas, on préfère cela à ceci... Nous n'avons pas été ordonnés pour menuiser ou peindre des décors[1]. Il faut tayloriser sa vie ; jeter par-dessus bord le moins utile, et aller d'emblée aux tâches essentielles. Evidemment, ici encore, des raisons pécuniaires exigeront parfois que l'on soit menuisier, décorateur ou transcripteur de musique. La règle n'en existe pas moins : tout ce qui n'est pas strictement sacerdotal et que l'on peut faire faire, tendre à toujours le confier à d'autres. Se réserver pour la besogne exclusive du prêtre.

Même dans ces besognes exclusives du prêtre, il existe une hiérarchie. Ne pas sacrifier à un travail qui n'a pas besoin d'effort intellectuel, les heures intellectuellement les plus fécondes de la journée. Ne pas commencer par musculairement se fatiguer quand on peut mettre en second lieu la période d'épuisement musculaire : course longue, reposoir à édifier, que sais-je ?

En toute besogne apostolique, voir le but, le rendement. Ne pas s'en tenir à une formule ancienne, parce qu'ancienne ; ne pas bouder une formule nouvelle, parce que nouvelle. Chercher sagement l'intérêt meilleur des âmes, et, après avoir demandé conseil, briser une routine s'il le faut, adopter un procédé plus neuf s'il porte avec lui ses garanties. Il faut nous dire que nous sommes facilement grégaires, qu'on fait parfois trop crédit à certaines habitudes enracinées, mais hélas ! périmées ; que dans l'apostolat, s'il y a des méthodes pour ainsi dire éternelles, il y a des modalités qui gagnent à être toujours actuelles. Savoir deviner les œuvres et les hommes.

Oser se dire qu'on peut difficilement tout faire tout seul, et qu'il faut à l'occasion savoir user, pour le bien même de la paroisse, de

1. Encore bien moins, — sauf la part nécessaire, dans toute vie, à la distraction, — pour construire des postes de T. S. F. ou passer des heures à écouter les concerts de Daventry ou d'Amsterdam.

concours extra-paroissiaux. Nous touchons là des points que certains prétendent brûlants : les rapports entre clergé paroissial et « réguliers »[1]. Il nous a toujours semblé qu'avec un peu d'abnégation de part et d'autre, d'amour vrai du Christ et des âmes, la question se résolvait aisément. Est-ce que l'auteur de la première *Vie du P. Chevrier*[2] ne dramatise pas un peu quand il dit, à propos des relations entre l'apostolat libre et le ministère paroissial : « Question épineuse autant qu'inévitable, question qui ramène fréquemment les meilleurs des hommes aux misères de la triste humanité. Pour la supprimer, il faudrait modifier le plan divin et faire gouverner l'Eglise par des anges ; encore n'est-il pas certain que les anges dont les degrés d'intelligence sont divers, vissent tous et toujours les choses sous le même point de vue. »

Sans doute, il y a eu ici et là, au cours de l'histoire, des frottements, parfois des heurts. Naïveté de s'en étonner; l'homme, même sous une soutane ou sous un froc, reste toujours un homme, et le conseil de Marie Rousseau à M. Olier reste toujours bon à relire : « Ah ! Dieu, disait-elle, quel mal on fait au Fils de Dieu parmi les paroisses et religions qui ont toujours quelque chose à dire les unes contre les autres et ne s'amusent qu'à leurs droits, et non à servir le prochain. » Elle aspirait au moment où l'on pourrait les voir « s'unir ensemble autrement qu'elles ne font, sans se mépriser ni s'envier les unes les autres »[3]. On accordera, je pense, que notre époque a bien gagné sur ces temps lointains, et que la tactique des adversaires de l'Eglise d'opposer clergé à clergé semble désormais singulièrement vieux jeu.

Le clergé régulier, quoi qu'en pensent certains esprits malfaisants, n'a aucun désir ni aucun souci de supplanter ou de remplacer le clergé paroissial. Il n'a pas été fondé pour cela ; il doit, non se substituer, mais aider de son mieux, ce à quoi l'on est d'avis qu'il s'emploie de toute son âme. Le clergé paroissial, quoiqu'en pensent les mêmes esprits malfaisants, n'a nullement cure de prêter je ne sais quelle intention machiavélique aux religieux ou aux moines. Il sait que, pour être officiellement chargé du peuple chrétien, il ne peut suffire à toutes les tâches, et appelle à son aide fraternellement ceux qui, n'étant au service spécialisé d'au-

1. Nous y reviendrons peut-être quelque jour plus largement.
2. Villefranche, p. 145.
3. Monier, *Vie de M. Olier*, T. I. p. 474 (Gigord 1914).

cune paroisse locale, peuvent répondre aux besoins de toutes les églises dès que ces besoins se font jour ou deviennent pressants.

*
* *

Ce que doit être présentement la personne et l'action du prêtre invite à chercher ce que doit être *sa parole.*

La Vie Catholique du 6 décembre 1924 signalait un article très sévère du critique Albalat sur la chaire contemporaine. A l'entendre, il y aurait très peu de prédicateurs « vivants », intéressants, que l'on aime écouter. La plupart du temps, on subit. Voici comme il parle. « L'éloquence de la chaire depuis le dix-septième siècle est restée stationnaire et médiocre. Aucun genre ne fut plus universellement exploité, et cependant parmi les milliers de prêtres qui prêchent, vous n'en trouverez peut-être pas dix qui sortent de l'ordinaire... Rien n'est plus déconcertant, continue-t-il, que cette admirable banalité de l'éloquence religieuse, non seulement chez nous, mais dans presque tous les pays d'Europe. Pourquoi n'y a-t-il pas de bons prédicateurs comme il y a de bons critiques et de bons romanciers ? Une pareille décadence est inexplicable. » Cette décadence d'ailleurs remonterait loin, puisque M. Albalat ne voit, en dehors de Bossuet, Bourdaloue et Massillon, personne à citer au dix-huitième siècle ; au dix-neuvième, « le grisâtre Frayssinous et le romantique Lacordaire » seulement !

Ce dur pourfendeur de la chaire examine les causes de cette infériorité. A l'entendre, c'est « le moule-cliché », où sont coulés presque tous les sermons, ce sont « les procédés artificiels, avec les divisions et subdivisions arbitraires, qui continuent à maintenir l'éloquence de la chaire dans un état d'incroyable décadence. Il faudrait avoir le courage de supprimer ce gaufrier séculaire »[1]. Une évidente exagération gâte pareille critique. Faut-il s'étonner que l'auteur taxe de médiocrité le sermon contemporain s'il estime que les sermons de Massillon « sont des modèles de banalité supérieure ». et dit de ceux de Bourdaloue que leur « monotone élégance est essentiellement inféconde ». A ce taux de sévérité, est-il des chefs-d'œuvre, à l'époque, en quelque genre littéraire que ce soit ?

1. « Renoncez au style poétique, au style banal... Entrez de plein-pied dans votre sujet ; contentez-vous d'un plan très simple et laissez jaillir les pensées qui se presseront certainement sous votre plume si votre sensibilité et votre imagination ont été... retournées et labourées par les lectures » — plus encore, ajouterons-nous, par les réflexions personnelles et par l'oraison.

Moins généralisée, partant plus exacte sans doute, cette appréciation d'un autre laïque : « Je ne sais rien de plus intolérable que la façon ampoulée et creuse de certains orateurs qui prolongent sans génie, sans talent, sans goût, sans idées, un genre mort. Et cela, à une époque où il y a tant de gens qui parlent bien... En entendant tels prédicateurs, on se demande où ils ont vécu pour être si peu contemporains, pour être si étrangers à nos habitudes d'esprit, pour connaître si mal nos besoins véritables et pour nous toucher si peu. Lorsqu'ils nous parlent dans l'intimité, lorsqu'ils nous conseillent, lorsqu'ils nous consolent, ils s'expriment tout autrement et avec un autre accent. Pourquoi ne transportent-ils pas en chaire ce langage simple et cet accent... Le public se trouve dépaysé, quand il ne retrouve pas, dans les discours qu'il entend, le rythme auquel il était habitué. Son esprit est devenu plus rapide, il veut des faits, des raisons, des sentiments ; il devine où vous voulez en venir, il finit avant vous le raisonnement commencé, et s'impatiente des mots qui le retardent »[1].

Qu'avons-nous d'ailleurs besoin du jugement d'autrui. Qui de nous n'a lu dans certains manuels, de ces formules périmées, vieillies, sentant le renfermé, bien plus propres à éloigner de la piété qu'à en donner le goût. Qui n'a entendu de ces sermons filandreux, archaïques, où « les caresses de la grâce » voisinent avec « les tempêtes de l'âme ». On a exactement l'impression d'entrer dans une chambre dont les persiennes ne laissent filtrer qu'un jour mort et dont les fenêtres n'ont plus été ouvertes depuis des années. Formules ambitieuses et fausses, périodique retour d'images décolorées, de reliefs émoussés, patinés par le temps et qui n'excitent ou n'accrochent plus l'attention. Celui qui parle, à coup sûr, est convaincu ; pourquoi s'accommode-t-il de mettre si peu de conviction ? Verbalisme, psittacisme, absence de vérité vraie. Les réalités à traduire sont merveilleuses de vie. Cette affreuse langue mort-née a tué la vie. L'incroyant, arrêté par cet appareil vieux jeu, ne reconnaît pas l'accent jeune de l'Evangile. Le croyant prend son parti d'un mal qu'il imagine nécessaire, quitte parfois, attaqué par ses passions, ou par des philosophies hostiles mais au parler vigoureux et neuf, à renoncer à des croyances qu'il n'a jamais pénétré parce qu'elles n'ont jamais pénétré en lui.

1. Par Alf. Poizat, *Corresp.*, 10 mai 1923, p. 428.

« Ce n'est pas à la suite d'un grand drame intime que j'ai renoncé aux idées chrétiennes, dit un de ces malheureux intoxiqués. Je me suis plutôt aperçu, par des épreuves répétées, que ces idées étaient comme posées sur moi, mais qu'aucun lien ne m'attachait à elles. Elles me semblaient toutes simples, et, n'y pensant pas, je croyais y croire ; en y songeant, je me suis avisé qu'elles m'avaient toujours été étrangères. Je les ai quittées alors sans regret, car on ne saurait rejeter ce qu'on n'a jamais aimé »[1].

Quel malheur de se servir des mots et d'obtenir de pareils résultats ! Qui nous a donc appris ce secret funeste et si répandu de cacher les réalités à l'aide de ce qui a pour mission précisément de les évoquer, de les révéler, de les rendre génératrices de vie ! Combien d'entre nous, pour s'expliquer certaine lassitude qu'ils ont pu éprouver dans la pratique de leur foi, ne trouveraient pas de meilleure explication que celle-là : le manque de puissance conquérante, de valeur convaincante, d'accent vraiment humain, chez nombre de ceux qui ont la charge du *ministerium Verbi*. Comme on l'a dit spirituellement : la plupart des prédications tirent à blanc.

Tel est le fait. Quelles sont les causes ?

Peut-être quelque chose d'insuffisamment vivant dans certain enseignement de la philosophie scolastique et de la théologie. Il semble qu'il y ait ici deux problèmes. Un problème de *fond* et un problème de *forme*.

De *fond*. Force est bien d'isoler pour préciser, de schématiser pour détailler. Cela, dans toutes les sciences, ici surtout. Nous ne connaissons pas la vérité d'intuition, mais à l'aide de déductions multiples et nécessaires. Nous n'arrivons à la synthèse qu'après des analyses indéfinies. Analyser, c'est tuer. Au résultat de ces analyses, on a des éléments morts, des notions abstraites, décharnées, sans vie, d'autant plus éloignés du vivant qu'on a poussé plus loin la dissection. Si l'on n'a pas le don de savoir reconstituer après avoir désarticulé, on ne présente que du mort... *Nonne vivent ossa ista?* Est-ce que tous ces ossements vivent ? Il faut au professeur

1. A. BAYET : *Les idées mortes*, p. 26 ; DELACROIX : *La religion et la foi*, p. 382 donne d'autres exemples. Nous laissons de côté ici la question de bonne foi et d'entière loyauté, dans ces abandons douloureux.

un souffle de prophète ou de poète pour redonner la vie aux notions inertes, faire retrouver, sous les formules, les réalités palpitantes ; sinon les métaphysiciens seuls, habitués à évoluer dans le pur « notionnel », suivront le professeur.

Sans doute l'Evangile postulait la mise en formule, après coup, de son contenu et des richesses successives de la Tradition. Le Credo ou un article de la *Somme*, ou une page de Denzinger, sont autrement froids et secs qu'une page frémissante du discours après la Cène ou l'enseignement sur la montagne des Béatitudes. Tragique nécessité. Schématiser, codifier, ne s'accomplit point le plus souvent sans quelque peu émacier, et, si l'on ose dire, momifier. C'est bien la réalité tout entière, mais devenue, parce que débarrassée à dessein de son contenu imaginatif ou sentimental, — autant dire dynamique, — réalité immobile, fixée, morte.

Un professeur, pour mériter le nom de maître, doit être un évocateur. Là surtout où il s'agit des deux plus beaux enseignements, philosophie, théologie, ne convient-il pas de prendre toute précaution pour que les formules gardent toujours le contact avec la réalité vivante, sinon ces deux sciences de la vie par excellence, — vie humaine, vie divine, — risquent de n'apparaître plus suffisamment comme expression de la vie, de tomber du coup au rang de simple exposé d'une science inefficace, purement livresque, morte. Les anciens, sauf à la période de décadence, ne philosophaient pas pour philosopher, mais pour apprendre à se conduire ; et qu'est-ce donc qu'un enseignement sur la Trinité ou sur le Christ qui ne mène pas directement à mieux aimer la Trinité et le Christ ?

On invoque, sans doute, et en partie à juste titre, « la division du travail » : autre le professeur, autre le maître de l'âme ; là, cœur ; ici, intelligence. Plusieurs ne se déclarent qu'à moitié satisfaits de cette réponse[1].

1. H. BREMOND, par exemple, au T. III de son *Histoire littéraire du sentiment religieux*, p. 466 : « On me dira que la théologie est une chose et que la spiritualité en est une autre. Eh ! bien, c'est toute la question. Ce que je déplore, ce qui me paraît un paradoxe mortel, c'est précisément cette idée même d'une théologie exclusivement spéculative, d'une théologie séparée. Nos professeurs, nos livres de classe ne nous enseignent qu'une *theologia mentis*, obstinément rebelle aux quelques docteurs du XVIIe siècle — l'oratorien Thomassin, Contenson, Bail — qui voulaient d'une *théologia mentis et cordis*. On dira encore que, parallèlement aux leçons dogmatiques, des conférences particulières initient la jeunesse cléricale aux principes et à la pratique de la vie intérieure. D'un côté le *de Verbo incarnato* abstrait, morne et sec : de

Après la question de fond, la question de *forme*. Chaque science a son langage ; c'est une nécessité, mais combien redoutable. Molière s'est agréablement moqué du vocabulaire médical de son siècle. H. Ghéon, dans son humoristique scénette composée avec Maritain : *Triomphe de saint Thomas d'Aquin*, n'a pas ridiculisé que la doctrine des philosophes opposés à saint Thomas ; la langue philosophique de certaines écoles sort assez malmenée de ce débat. La scolastique elle-même d'ailleurs, moins dans ses premiers tenants que dans la petite monnaie de ses grands maîtres, a été victime d'une langue bizarre qui l'a rendue inintelligible aux non-initiés. Sous ce vêtement d'archaïsme figé, elle a cessé d'apparaître à beaucoup comme l'expression la plus fidèle souvent de la vérité, la traduction la plus adéquate du réel.

Préparé par plusieurs années de contact avec les méthodes et le vocabulaire que l'on vient de dire, le séminariste, à moins qu'il n'ait vigoureusement réagi, ou qu'il ne soit spécialement doué, sera invinciblement orienté vers le style mort. Jeune prêtre, il se sentira plus proche de son cahier de cours que des textes originaux de saint Paul ou d'Isaïe. Il saura son manuel, mais ne saura pas l'art conquérant de transposer son manuel dans la langue des gens de son époque, de ceux du moins qui écrivent bien. Soit manque d'audace et parce qu'il craint, en brisant les formules, d'employer un langage qui l'écarterait de la vérité, soit le plus souvent manque de courage, il ne se contraint pas à l'effort vainqueur de briser les formules pour en extraire la moelle, la substance nutritive, afin de la rendre assimilable à ses ouailles. Qu'est-ce qu'un unique sermon fait pendant les vacances, chaque année de séminaire, pour apprendre l'art difficile de présenter à ses vivants, de façon vivante, la Vie vivante ? Un de nos meilleurs prédicateurs actuels, je veux dire un des plus « réels », des plus « vrais », se forçait, durant ses années de philosophie et de théologie, à

l'autre des entretiens sur le Sacré Cœur. Je le sais, mais je sais aussi que d'ordinaire, pour cette jeunesse, le vrai, l'unique maître est le professeur de théologie, « reduplicative ut sic »... Que si, du reste, on veut se placer à un point de vue scientifique et technique, je demande encore si, dans l'enseignement d'une science traditionnelle et vivante, il est décent, il est raisonnable de négliger systématiquement, je ne dis plus la ferveur et la poésie, mais bien l'autorité doctrinale des spirituels et des mystiques. Pense-t-on, par exemple, que, pour la seule intelligence du *De Deo uno et trino* ou du *De Verbo Incarnato*, un Bérulle, un Condren, un Olier, soient inutiles ? »

composer un sermon chaque semaine. A ce prix-là, on arrive, et l'on est écouté quand on parle.

Monseigneur Baudrillart reprochait, voilà quelques années, aux étudiants théologiens de seconde année à l'Institut catholique de Paris, deux défauts, l'incorrection dont nous n'avons ici rien à dire, et l'impersonnalité. Les travaux fournis « sont consciencieux, ce qui est une qualité fort honorable, mais ils se traînent dans l'ornière des arguments rebattus, des lourdes analyses, ou des citations d'auteurs plus ou moins originaux. De la forme, je ne parle plus ! » Et le recteur concluait : « De grâce, messieurs, soyez vous-mêmes ! »

Etre soi-même ; et cela nous conduit à signaler la dernière cause du manque de vigueur conquérante de notre parole apostolique.

Au lieu d'en appeler à ses connaissances personnelles, à son effort, à ce qu'a dû lui fournir de perspectives sur les réalités divines sa méditation quotidienne et ses lectures saintes, le prêtre ayant à composer un sermon recourt trop vite, ou en tous cas trop exclusivement et trop passivement, à un recueil ou à un sermonnaire[1].

Dans une monographie sur un certain abbé Jumel, très peu édifiant personnage de la Révolution, Lenôtre écrit : « Le bonhomme Mercier explorant Paris au temps de Louis XVI, découvrit dans une ruelle de la montagne Sainte-Geneviève, une boutique, « la plus étrange qui soit en Europe. » C'était celle d'un parcheminier. Dans une vaste armoire, trois mille sermons ramassés au hasard. Les jeunes prédicateurs en pénurie d'inspiration se glissaient dans l'échoppe : « Un pardon des injures ? — Ce n'est pas si commun. — Une vaine gloire, des épiphanies ou des jugements derniers, pour cinquante sols. » L'acheteur y glanait les morceaux les plus édifiants et composait ainsi une homélie dont il tirait honneur ! On reprochait à l'abbé Jumel de se fournir par ce moyen d'éloquence au rabais... En dépit des plagiats (ou à cause !) il s'était affilié à « la secte des endormeurs »[2].

Nous n'aurons pas la cruauté d'insister. LOUIS HERPÉEL.

1. Et quel style souvent que celui de ces sermonnaires. Ils ont la plupart, et quelques-uns à un degré rare, « les ordinaires défauts de la littérature édifiante que le clergé français, dans son ensemble, préconise avec un entêtement que ne peuvent comprendre les amis de la beauté ». (*Bulletin des Professeurs catholiques de l'Université*, 11 juin 1926. — Jean HÉRITIER, dans un article sur *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*.)

2. LENOTRE : *Bleus, Blancs, Rouges*, p. 153-154 (Perrin).

L'Actualité Religieuse

L'ISLAM ET LES MISSIONS CATHOLIQUES

A propos d'un livre récent

Le problème soulevé dans les pages qui suivent est extrêmement grave et il est à souhaiter que l'opinion du monde catholique tout entier s'en préoccupe. La « Revue Apologétique » ne prétend pas en donner une solution arrêtée, mais elle a cru bon de le poser nettement devant ses lecteurs. Ici d'ailleurs, comme l'a dit le R. P. Charles à propos de la question du clergé indigène, il ne s'agit pas tant de juger ce qui a été fait dans le passé que de savoir ce que l'on fera à l'avenir. [N.D.L.R.]

Les conférences données à l'Institut Catholique de Paris, sous les auspices de l'Union Missionnaire du Clergé, sur l'*Islam et les Missions catholiques*, viennent d'être recueillies en un volume[1]. Nous ne saurions mieux faire, dans cette première chronique d'Islam, que de saluer l'apparition de cet ouvrage. Il est le premier livre qui, en notre temps et à notre connaissance, soit consacré tout entier à l'évangélisation de l'Islam. A vrai dire, ces conférences abordent en ordre dispersé cette question qui est longtemps apparue comme le plus redoutable des problèmes missionnaires. Il était impossible de rassembler à Paris, au cours d'un hiver, des conférenciers capables de donner un avis autorisé sur les principaux aspects de l'Islam et sur ses positions devant l'évangélisation catholique. C'est au contraire merveille qu'on ait pu trouver tant de missionnaires et de missiologues de pays si divers et de compétences si variées. A défaut d'un synthèse, ce livre apporte sur l'évangélisation future de nos frères musulmans, un grand

1. *L'Islam et les missions catholiques.* Conférences données à l'Institut catholique de Paris. 1926-1927. 1 vol. in-16 330 pp. Paris, Bloud et Gay, 1927.

nombre de vues directes, parfois originales, toutes dignes d'être retenues et méditées.

Nous voudrions dégager ce que ce livre apporte à l'étude du problème de la conversion des Musulmans. Au résumé des faits et des doctrines, nous nous permettrons d'ajouter quelques réflexions.

Les nuances locales de l'Islam

Ce livre ne vise pas à apporter des vues nouvelles sur l'Islam dont il n'étudie que les plus visibles des aspects actuels. Au moins faut-il tirer de la conférence du R. P. Châtelet, C. M., sur l'Islam en Perse, une nouvelle affirmation de l'originalité de l'Islam persan. A son tour, le R.P. de Grangeneuve, S.J., dit combien l'Islam, dans sa conquête d'une partie de l'Inde, a dû s'accommoder, à la société et à l'âme indiennes. Il n'était pas inutile de noter, une fois de plus, ces faits essentiels. Trop souvent on attribue à l'Islam une irréelle et merveilleuse unité. On en fait un corps à la fois mystique et matériel, à la pensée une et claire, qui réagit dans son ensemble au plus léger contact. Dès qu'on étudie l'Islam, au contraire, on lui reconnaît, sous sa simplicité et son unité théoriques, des aspects locaux profondément différenciés. Les communautés musulmanes nées dans des milieux divers ont eu presque toutes, depuis un millénaire, une histoire particulière. Si la foi et la loi ont pu en apparence rester immuables, les institutions ont dû traduire ou admettre des coutumes sociales préexistantes. Sous le voile de l'Islam, les nations et les races ont subsisté ou revivent. Immense, l'Islam est aussi divers, et l'évangélisation devra tenir compte de ces différences. Parce qu'il est divers, l'Islam est inégal : il a ses fronts d'attaque et ses forteresses ; il a aussi ses points de moindre résistance qu'il faudra reconnaître et utiliser. C'est dire que l'analyse des nuances locales de l'Islam importe autant que l'étude de son fond permanent.

Les offensives musulmanes

Plusieurs de ces conférences rappellent, avec une douloureuse exactitude, que l'Islam attaque sans cesse et qu'il va de triomphe en triomphe. Dans de vastes régions, par le travail incessant de milliers de prosélytes, la foi et la loi musulmanes gagnent un peu plus chaque année ; et c'est au cœur de millions de néophytes

qu'est parvenue, ces temps derniers, l'erreur la plus orgueilleuse et la plus tenace.

Aux Indes, surtout dans l'Inde du Nord, les musulmans augmentent de nombre. Ils ne cessent de progresser aux Iles de la Sonde. L'émigration des populations de l'Inde et de la Malaisie a des conséquences imprévues et lointaines. C'est surtout par l'action de ces émigrés asiatiques ou indonésiens que l'Afrique du Sud s'islamisé : à Capetown, il y a aujourd'hui vingt-trois mosquées.

La religion de Mahomet s'installe donc jusque dans des terres jadis colonisées par des chrétiens. Aussi ne faut-il pas s'étonner de la voir faire, dans des colonies ou des protectorats européens, la conquête de l'Afrique noire. Les RR. PP. Nique, C.S.Sp., et Chabert, des Missions Africaines de Lyon, la montrent à l'œuvre au Sénégal et dans la Nigeria du Nord. Dans toute l'Afrique noire s'accentue, grâce aux facilités offertes par la civilisation moderne, grâce à la paix que font régner les Européens, une offensive séculaire et toujours triomphante. Un islamisant nord-américain a pu dire sans exagération : « Tandis que les chrétiens rêvent de faire la conquête de l'Afrique, les mahométans la font. »

Nous avons cru trop souvent que puisque l'Empire turc se désagrégeait, puisque les « Etats barbaresques » étaient devenus terre française, l'Islam était en régression. Pourtant autour même de la Méditerranée, ce déclin politique ne s'accompagnait pas d'un recul du Coran. En Afrique noire comme en Extrême-Orient, la religion musulmane s'étendait sans obstacles. Et voici que la civilisation moderne donne à l'Islam des armes dont il sait se servir pour son apostolat. L'avance sur presque tous les fronts d'une religion qui compte plus de deux cent millions de fidèles est un fait que l'Europe catholique semble trop souvent vouloir ignorer. Qu'adviendra-t-il pourtant, si notre apostolat est partout devancé ou débordé par l'expansion de l'Islam?

Les complices de l'Islam

Si l'erreur musulmane progresse ainsi, ce n'est point toujours par sa seule force, qui est grande, c'est qu'elle rencontre presque partout une complice dévouée et consciente : l'Europe. Depuis longtemps, par pusillanimité, par politique ou par goût du lucre, l'Europe a ménagé l'Islam. Aujourd'hui elle tend à ériger en doctrine — presque en dogmes — ses faiblesses anciennes et nouvelles.

La politique musulmane des puissances coloniales est presque toujours une politique pro-islamique. De ces trahisons dont se glorifient la plupart des Etats qui formèrent jadis la Chrétienté, la liste serait longue. Quelques-unes sont mentionnées dans ce livre, sans amertume, ni âpreté, mais avec une franchise qui n'est pas sans courage : le missionnaire, qui a souvent besoin de l'appui ou tout au moins de la neutralité bienveillante du pouvoir temporel court quelque risque à dénoncer ses excès.

L'Angleterre, dans la Nigéria du nord, fait une politique franchement musulmane. Peu à peu les chefs de tribus païens sont remplacés par des musulmans appartenant à d'autres races. Le gouvernement britannique trouve à ce système diverses commodités. Il est plus malaisé de gouverner les sociétés fétichistes, divisées à l'extrême, que les communautés musulmanes qui, en ce pays, s'organisent sous de grands chefs. Surtout le fétichiste est souvent rebelle à tout travail organisé, tandis que les tribus musulmanes fournissent des travailleurs aux entreprises britanniques. Les « nécessités économiques » passent pour excuser bien des choses en pays noir.

La France a suivi — pour des raisons moins matérielles, semble-t-il — une politique analogue au Sénégal. Nous avons mis de préférence, à la tête des tribus fétichistes, des chefs musulmans ; pour leurs enfants nous avons ouvert des écoles franco-musulmanes. Par nous la langue arabe et le droit musulman se sont largement diffusés et on ne peut que ratifier la sévère, mais juste appréciation de Paul Marty : « Nous avons plus fait pour la diffusion de l'Islam pendant ce dernier siècle que les marabouts en trois cents ans. »

En Afrique du Nord, nous avons eu aussi et nous conservons trop souvent encore une politique pro-arabe et pro-musulmane. Au moins avons-nous senti — un peu tard — qu'il fallait conserver aux pays restés fidèles à la langue berbère leur traditionnelle et précieuse originalité. Pour des raisons toutes politiques d'ailleurs, nous nous efforçons de ne point trop les islamiser et les arabiser. La Kabylie a pu conserver ainsi son régime juridique fondé sur la coutume et à son tour, avec plus de décision, le Maroc entre dans la voie de la politique berbère. Mais les conséquences de fautes que nous reconnaissons et corrigeons n'en subsistent pas moins. M. Louis Bertrand — d'un point de vue étroitement natio-

nal — en a relevé quelques-unes dans sa conférence sur la *France et l'Islam*. Mais la France est seule encore, dans son domaine d'Afrique du Nord, à réagir contre des erreurs devenues classiques[1].

La complicité de l'Europe a des aspects pires encores. Dans la plupart des pays musulmans l'esclavage subsiste, officiellement reconnu ou pratiquement toléré. L'Europe n'est responsable qu'indirectement de cet état de choses, mais il est triste de voir les Anglais, dans la Nigéria du Nord, favoriser les Haoussas à la fois prosélytes musulmans et trafiquants d'esclaves.

Aussi la politique musulmane des Etats chrétiens a ses erreurs, ses faiblesses et aussi ses hontes. Mais si des gouvernements peuvent ainsi, sous prétexte d'action politique et économique, faire le jeu de la religion musulmane, c'est que l'opinion publique est, elle aussi, dans presque toute l'Europe, complice de l'Islam. Jusque dans les milieux catholiques, on a sur les pays musulmans les idées les plus fausses. L' « islamomanie » que nous devons au dix-huitième siècle, que les Romantiques ont exaspérée et que les romanciers orientalistes ont fait entrer parmi les préjugés courants, exerce partout ses ravages. Des postulats de ce véritable culte de l'Islam, de l'Orient et du « monde arabe » en composerait un prodigieux recueil d'incompréhensions et d'erreurs. Il faut louer M. Dufour de la Thuillerie de s'être élevé contre cette conception romantique et touristique de l'Islam qui est plus malfaisante encore que ridicule.

L'Europe a donc bien mérité de la foi de Mahomet. C'est chez nous, et non seulement en terre musulmane, qu'il faut se défendre contre l'Islam en empêchant ses complices volontaires ou inconscients de favoriser son essor.

Islam et chrétienté

En face de cet Islam qui, dans l'indifférence ou avec l'aide de l'Europe, conquiert sans cesse de nouvelles âmes, quelle est l'attitude des catholiques ?

Il est un fait primordial, dont ces conférences n'ont pas eu à parler, mais qu'il faut avoir le courage de ne pas taire : c'est que

1. *Cf.* sur la politique musulmane de la France : *Un Africain, Manuel de politique musulmane*, in-16 192 pp. 3e édit. Paris, Bossard, 1925.

L. MILLIOT, *Notre politique musulmane*, dans l'*Année politique et étrangère*. Paris 1926.

Cf. aussi l'excellent et récent article de Paul AVIAT, *La politique indigène de la France en Afrique du Nord* dans *Etudes*, 5 janvier 1928, pp. 5-22.

nous n'avons encore lancé, à l'assaut de l'Islam, aucune attaque apostolique de grande envergure. Mais l'œuvre d'un Lavigerie, la vie d'un P. de Foucauld, font espérer que la tradition de saint François, du bienheureux Raymond Lulle et de saint Raymond de Pennafort est désormais rénovée et que le monde catholique ne sera plus ignorant de la « grande pitié » de l'Islam. Des fondations et des actes récents[1] de N.T.S.P. le Pape Pie XI font penser que le souci paternel du Vicaire du Christ se porte souvent sur les plus rebelles de ses fils, les plus misérables et parfois les plus malheureux.

Mais ce ne sont encore que les espérances, à peine les prémices d'une moisson future. Sans doute tous les Etats musulmans, sauf l'Afghanistan, sont pays de missions catholiques. Mais le clergé s'y consacre surtout aux éléments chrétiens de ces pays ; il n'atteint encore les musulmans que par les œuvres d'enseignement et de charité. Souvent, il faut le dire, il leur est à peu près interdit, sous peine d'expulsion, de tenter davantage. Nulle part ou presque on ne passe à l'apostolat direct. Les conversions de musulmans ne sont plus rares pourtant, mais elles sont presque toujours le fait d'efforts individuels et non d'un apostolat organisé. Elles n'en prouvent pas moins que l'œuvre est possible et vaut d'être tentée, sans crainte de gaspiller des forces précieuses.

A défaut d'une œuvre d'ensemble déjà réalisée, à défaut même d'un plan d'apostolat de l'Islam, l'Eglise catholique est-elle arrivée, dans la personne de ses missionnaires, à une certaine unité de doctrine sur cette difficile question? Il faut avouer que, si l'accord sur les méthodes se prépare, il n'est pas encore réalisé. Au moins peut-on définir les principales attitudes des missions catholiques devant l'Islam.

Les méthodes indirectes et la méthode de l'attente

Le mouvement tournant. — Dans les pays où les musulmans ne forment pas la totalité des populations étrangères à notre foi, on renonce temporairement à leur apostolat. En Afrique noire, l'effort missionnaire se porte vers les populations animistes, aux

1. Une chaire d'islamologie a été fondée à l'Institut Pontifical Oriental et on sait avec quelle bienveillante solemnité Sa Sainteté Pie XI a reçu le roi d'Egypte et l'émir d'Afghanistan.

Indes[1] vers les Hindouistes. Espère-t-on ainsi mettre un jour les musulmans en face d'un bloc puissant de populations chrétiennes? Il faudrait alors convenir que cet espoir ne se réalise guère puisqu'en Afrique comme aux Indes, l'Islam gagne de vitesse les missions catholiques : on risque de se trouver, à la fin de ce « mouvement tournant », en face d'un ennemi plus fort que jamais. On est ainsi amené à se demander si cette avance par la ligne de moindre résistance peut, dans de pareils cas, être suffisante et s'il ne faut pas, aussi et surtout, attaquer l'Islam lui-même.

La théorie de l'attente. — Partout on a la volonté profonde de convertir les musulmans, mais presque partout on estime que l'heure de l'apostolat direct n'est pas encore venue. Il faut d'abord, dit-on, habituer les musulmans à la présence des prêtres catholiques, corroder peu à peu leur fanatisme, remplacer le mépris obligatoire et la défiance quasi-rituelle par l'admiration, la sympathie, la confiance, réaliser la conquête des cœurs avant de s'adresser aux esprits.

Il y aurait fort à dire sur cette théorie, qui se recommande parfois d'illustres patronages, et qu'on a le tort d'admettre trop souvent comme une vérité d'expérience. Elle se fonde à notre sens, au moins à l'occident de l'Islam, sur une méconnaissance de l'âme musulmane. Ce respect provisoire de l'Islam — s'il est bien différent en sa source de l'islamomanie officielle — n'en renforce pas moins les èffets. Il apparaît à bien des musulmans nord-africains comme une reconnaissance implicite de la force et même de la vérité de l'Islam : il risque de consolider l'Islam en voulant le ruiner.

Cette théorie de l'attente, qui paraît judicieuse de prime abord, a aussi l'inconvénient d'être indéfinie. Quand l'attente doit-elle faire place à l'action? Jamais à notre sens, ce moment n'a été précisé. Sauf en Algérie où les PP. Blancs commencent à faire de l'apostolat direct, on ne voit pas encore quand cette période préparatoire pourra prendre fin et on se demande, non sans angoisse, si elle ne se prolonge pas sans profit.

Les œuvres d'enseignement. — Les œuvres d'enseignement sont généralement considérées comme convenant tout particulièrement à cette période d'attente. Les écoles catholiques, dans presque tout

1. Le P. de Grangeneuve, s. j., en particulier, constate cette tactique sans la juger (pp. 131-132).

le Proche-Orient, ont comme élèves les jeunes gens des meilleures familles musulmanes. Le R. P. Châtelet, C. M., se félicite du succès de cette action en Perse ; mais les résultats qu'il enregistre apparaissent surtout heureux du point de vue de l'expansion française ; il ne précise pas jusqu'à quel point l'évangélisation a été préparée par cette voie. Il nous semble par ailleurs que bien des Musulmans — au moins dans d'autres pays d'Islam — confient leurs enfants à des missionnaires catholiques pour être sûrs que leur foi sera scrupuleusement respectée, pour les préserver à la fois de l'athéisme et d'un modernisme de manières qui apparaîtraient comme un manque d'éducation. On peut se demander quand l'apostolat direct pourra être entrepris dans ces écoles et si elles ne se résignent pas, par leur convention au moins tacite avec les familles musulmanes, à donner à l'Islam les armes de la civilisation moderne en se condamnant à ne l'attaquer jamais au spirituel. L'actuelle évolution de l'Egypte et surtout celle de la Turquie tendrait à montrer que trop d'anciens élèves des écoles catholiques, pour être des musulmans d'un autre genre que leurs pères, n'en sont pas moins ardents à la réforme et à la propagation de l'Islam. Là encore l'attente risque de ne point favoriser l'apostolat.

Aussi convient-il de faire quelques réserves sur la valeur profonde de ces œuvres d'enseignement lorsqu'elles ne s'accompagnent pas d'une évangélisation manifeste.

Toutefois les missions catholiques ne se contentent pas de ces travaux d'approche. Par des voies diverses, elles ont commencé l'apostolat de l'Islam.

L'apostolat de la prière

Toute fondation d'une chapelle catholique, toute présence et toute adoration de Jésus Eucharistie en pays musulman est un apostolat, le premier de tous et la condition de tous les autres. La seconde partie de la vie du P. de Foucauld, ermite du Sahara, est l'illustration de cette vérité. Mgr Boucher résume, dans ces conférences, l'essentiel de la pensée du P. de Foucauld sur l'évangélisation des musulmans. L'éminent prélat remarque avec raison que si l'œuvre du P. de Foucauld se situe avant tout sur le plan surnaturel, elle ne s'y inscrit point tout entière. Le P. de Foucauld a dû, à maintes reprises, se faire missionnaire itinérant, dans l'intérêt des âmes. S'il concevait sa tâche — et éventuellement celle des Petits Frères du Sacré-Cœur

— comme une œuvre de préparation missionnaire, il n'en est pas moins passé, surtout au Hoggar, à l'apostolat direct. Le P. de Foucauld mérite aussi d'être appelé un moine missionnaire.

C'est donc à tort, semble-t-il, que la méthode de l'attente en pays musulman se recommande parfois de son autorité. L'ermite du Sahara était de plus en plus amené à l'évangélisation directe. Sa prodigieuse activité scientifique encore trop peu connue[1] montre qu'il employait tout le temps que lui laissaient disponible la prière et l'exercice de la charité à la préparation scientifique de l'apostolat. Cette évangélisation, qu'il inaugurait à l'occasion, il ne pouvait pas la concevoir lointaine. De ses instructions sur le rôle des Petits Frères du Sacré-Cœur, il ressort que, dans la pensée de leur fondateur, les Petits Frères devaient préparer le terrain et céder rapidement la place à d'autres missionnaires réguliers ou séculiers.

Mgr Boucher a mis en lumière cette évolution des idées missionnaires du P. de Foucauld. La pensée dernière, le suprême legs spirituel de l'ermite du Sahara est que l'apostolat de la prière ne doit point forcément rester silencieux et ignoré de ceux qu'il veut sauver.

L'apostolat de la charité

Dans les pays d'Islam, l'apostolat de la charité s'ajoute presque seul à l'apostolat de la prière. Lorsqu'on n'en est pas encore venu à l'évangélisation directe — autant dire presque partout — on compte sur la charité pour gagner le cœur des musulmans.

Tâche qui demande des trésors de dévouement et donne assez peu de consolations; œuvre qui doit vivre presque uniquement de sacrifice et d'espoir surnaturel. En Algérie, en Kabylie surtout, des conversions individuelles sont souvent venues récompenser la charité des Pères et des Sœurs de Notre-Dame d'Afrique. Rares victoires, mais combien précieuses et qui laissent entrevoir des lendemains meilleurs.

Toutefois, en terre musulmane, même lorsque l'apostolat de la charité s'exerce depuis de longues années, les champs ne blanchissent pas encore pour la moisson. Le P. Nique, C.S.Sp., constate

1. L. P. de Foucauld nous a en particulier laissé d'admirables ouvrages, dont plusieurs sont encore inédits, sur le dialecte berbère de l'Ahaggar (Hoggar). Ces études, d'une minutieuse exactitude et d'une admirable perfection de forme, constituent une véritable somme des mœurs et de la langue de ce pays.

que les noirs musulmans du Sénégal reconnaissent la bonté des Pères et des Sœurs sans se rapprocher pour cela de notre foi. Là comme partout l'apostolat direct, malgré toutes les difficultés auxquelles il se heurte, semble devoir s'imposer bientôt.

Les méthodes catholiques d'apostolat

Mais l'Eglise catholique a-t-elle, pour aborder l'Islam, des méthodes d'évangélisation directe ? Les PP. Blancs à peu près seuls, commencent d'en créer, mais elles ne sont point exposées dans ce livre. Le T.R.P. Marchal, assistant général des PP. Blancs, se borne en fait à définir les méthodes de préparation à l'apostolat et les obstacles que rencontre l'évangélisation.

A la destruction du fanatisme par l'accoutumance, à l'apostolat de la charité, à la formation des élites non chrétiennes par l'école ou par les œuvres de jeunes, il ajoute pourtant quelques travaux apologétiques. Mais le rapprochement entre l'Islam et notre foi sur le terrain de l'Ancien Testament, l'éveil des consciences par la prédication d'une morale fondée sur la loi naturelle, ne risquent-elles pas d'être des méthodes à la fois insuffisantes et dangereuses, si on ne passe pas rapidement à une véritable discussion et à un exposé total de notre foi. Est-il possible, comme semble le croire le T. R. P. Marchal, de transformer l'Islam en y faisant passer « l'esprit de la civilisation chrétienne » ? Et cet « esprit de la civilisation chrétienne », apparaîtra-t-il bien aux Musulmans à travers la prédication voilée d'un semi christianisme où le Christ se cache sous les ombres de l'Ancien Testament ou derrière la loi naturelle ? Questions bien délicates, et que nous nous contentons de poser.

Mais il faut remercier le T. R. P. Marchal d'avoir lutté, avec une vigoureuse éloquence, contre le préjugé du musulman inconvertissable et aussi d'avoir eu le courage de dire que la conversion est pour le musulman un acte héroïque. Elle est pour lui plus qu'un reniement de son propre passé ; une rupture avec tout le milieu social où il a vécu. L'Islam en effet règle toute la vie familiale et sociale et le converti devient un hors la loi, une sorte de sans-patrie. Il nous faut bien réaliser, nous qui vivons dans une société restée malgré tout chrétienne, ce que représente une pareille situation.

C'est dire qu'une conversion ne saurait se faire sans combat : combat entre l'apôtre et le catéchumène pour le décider au bap-

tême, combats du catéchumène contre lui-même ou contre les siens. C'est dire combien les musulmans que nous voulons amener à la vérité, ont besoin, à la fois de grâces toutes spéciales et d'une révélation complète de l'âme et de la foi chrétiennes. *Nulle préparation, si longue soit-elle, ne diminuera vraiment la largeur du pas à franchir par le musulman qui se convertit.* Force sera donc d'attaquer l'Islam en face. Et si l'on veut que la vie ne soit point trop rude aux nouveaux convertis, il faudra bien s'adresser non plus à des isolés, mais à des groupes sociaux tout entiers.

Les méthodes protestantes de pénétration de l'Islam

Dans une magnifique conférence, le R. P. Charles, S. J., a résumé les méthodes protestantes de pénétration de l'Islam, car les protestants sont aujourd'hui les seuls à posséder, avec de vastes organisations pour l'apostolat de l'Islam, des méthodes d'évangélisation bien définies ; mais l'erreur doctrinale a de terribles rançons : malgré l'enthousiasme qu'il a suscité, malgré l'unité, l'intensité et la précision de son action, l'effort protestant n'a encore presque rien obtenu. Et un avenir tout proche semble réserver aux missions protestantes les plus graves déboires.

Né dans les premières années du XIXe siècle, le mouvement missionnaire protestant a été d'abord le fait d'un grand nombre de sectes réformées qui ont entrepris l'action apostolique avec leurs ressources et leurs méthodes propres. « C'était l'émiettement des missions comme on avait l'émiettement dogmatique et l'émiettement disciplinaire, avec toutes leurs conséquences désastreuses. En éparpillant les hommes et les ressources, on se vouait à l'impuissance et on se mettait hors d'état d'élaborer une politique un peu ferme vis-à-vis de l'Islam ».

Mais en 1906 se réunit au Caire une première Conférence des missionnaires protestants en pays d'Islam, et en 1910, l'Union Missionnaire des églises protestantes était réalisée par la fameuse Conférence d'Edimbourg. Désormais, toutes les sectes réformées unissaient leur effort apostolique. La guerre retarda quelque peu l'exécution de ce plan grandiose. Mais en 1924, une nouvelle Conférence des missionnaires protestants en terre musulmane s'est tenue à Jérusalem : l'unité de méthode fut dès lors réalisée en pays d'Islam.

Mais cet immense effort de mise en commun des ressources et

de l'expérience n'en est pas moins « la mort à bref délai des missions protestantes proprement dites ».

Car cette union sur le terrain apostolique ne supprime pas les divergences dogmatiques. Dans les missions, les universitaires dominent : ils y font régner le protestantisme moderniste et ultra-libéral. Certains ne visent plus qu'à apporter « un christianisme sans *Credo*, sans Eglise, sans Sacrements ». L'apostolat libéral en vient à se confondre avec la philanthropie et à considérer, avec Max Muller que « les religions autres que le christianisme sont toutes des langages dont Dieu s'est servi pour parler aux hommes ». Il se fait ainsi qu'au moment où les missions protestantes semblent les plus prospères, au moment où elles passent par des maximums en ressources et en personnel, elles commencent à ne plus avoir aucun message doctrinal à porter aux païens ». Et dans une coalition qui va de la Haute Eglise aux libéraux les plus modernistes, l'accord pourra-t-il se maintenir longtemps ?

Les missions protestantes poussent le libéralisme jusqu'à vouloir sacrifier pour s'entendre à tout prix avec le jeune Islam, en qui ils mettent tout leur espoir, quelques points essentiels du christianisme. Elles se réjouissent de voir l'Islam se transformer extérieurement à l'image de l'Europe et les écoles protestantes en pays de mission n'ont plus guère pour but que de former pour l'Islam des techniciens de valeur. Mais « le modernisme musulman sur lequel l'International Council fonde tant d'espoir pour ce qu'il ressemble au modernisme protestant, apparaît de plus en plus comme beaucoup moins convertissable que la vieille orthodoxie islamique. Le jeune Islam, nationaliste, progressiste et « éclairé » est laïque, anti-religieux, sceptique, athée, matérialiste ». Il adopte volontiers, avec la technique de la civilisation occidentale, son absence de philosophie. Et des missionnaires protestants eux-mêmes s'aperçoivent de la vanité de ces espoirs et que les méthodes protestantes d'évangélisation n'aboutissent le plus souvent qu'à renforcer l'Islam en le modernisant.

Ainsi les missions protestantes font fausse route : elles pourront avoir d'apparents succès : elles s'interdisent désormais toute évangélisation véritable, faute de présenter une doctrine qui reste vraiment chrétienne. Et le R. P. Charles conclut en ces termes :

« Le musulman resté religieux ne pourra voir dans ce christianisme dénué et misérable qu'une forme spirituelle inférieure ; le

musulman émancipé ou rationaliste pourra l'adopter ou le rejeter sans cesser d'être ce qu'il est. Toute conquête lui est devenue impossible.

« Et la dernière disgrâce l'attend encore. Voici que dans les rangs mêmes de ses missionnaires, la question se pose et reste sans solution. Après tout, la propagande religieuse n'est-elle pas tout à fait déraisonnable ! Est-elle autre chose qu'une poussée instinctive, une manie d'imposer aux autres ses manières subjectives de voir ou de faire. Il y a un dogmatisme impérieux à la base de tout apostolat. Pour les modernistes qui abhorrent le dogmatisme et surtout le dogmatisme religieux, il devient difficile de rendre l'apostolat intelligible ».

« Or, en Amérique surtout, le recrutement des missionnaires protestants se fait de plus en plus dans des milieux tout imbibés de modernisme. L'apôtre n'est plus alors qu'un courtier en civilisation occidentale, un professeur de philosophie et d'histoire, un utile médecin, un conseiller social..., il n'est plus missionnaire ».

« Le mal profond du protestantisme, malgré les efforts inouis et le dévouement incontestable de son personnel missionnaire va recommencer et recommence déjà à tout détruire : le mal de l'incertitude dogmatique, du tâtonnement à la recherche de la vérité et de la dispersion des esprits ».

Vers l'apostolat de l'Islam

Ainsi du côté protestant une énorme entreprise riche de ressources et de personnel, appuyée sur un essai de mouvement scientifique. avec une méthode unique appliquée avec persévérance, mais que l'erreur doctrinale vicie en son principe et voue à l'échec. Du côté catholique, un personnel missionnaire encore très réduit, des ressources infimes, aucune attaque d'ensemble, presque partout une politique d'attente qui s'interdit tout apostolat direct.

Faut-il donc après ces constatations qui peuvent sembler sévères, perdre tout espoir autre que surnaturel et se résigner à voir pour longtemps encore, l'Islam continuer sa conquête d'une partie du monde ? Le bilan de l'action catholique en face de l'Islam doit nous être au contraire une raison d'espérer.

Malgré l'appel du Cardinal Lavigerie et du P. de Foucauld, nous n'avons pas encore vraiment attaqué l'Islam, mais à l'appel du Pape en faveur de toutes les missions, le présent état de choses

ne va-t-il pas changer ? Par la grâce de Dieu, appelée par tant de prières et d'œuvres de charité faites en pays d'Islam, la délivrance de nos frères musulmans ne va-t-elle pas commencer ?

Mais quelles peuvent être les conditions humaines d'une pareille action ?

La première est qu'on veuille vraiment attaquer l'Islam et, qu'abandonnant toute théorie d'attente, on passe à l'apostolat direct. La simple prédication de la vérité risque d'être plus efficace que des rapprochements peut-être illusoires sur le terrain des vérités dites naturelles. Les musulmans pour qui la guerre sainte est une obligation grave, un des « piliers de la foi » ne se scandaliseront pas de l'apostolat manifeste mais pacifique des missionnaires. Partout où l'on passe à l'apostolat direct — qu'il s'agisse de missionnaires protestants ou catholiques — on constate que le fanatisme musulman, si longtemps et si fort redouté, ne se manifeste guère. Le musulman, au contraire, se scandalise de l'irreligion, et sa sympathie va à ceux qui savent reconnaître un Dieu : il accepte mieux l'apôtre que l'athée.

Ouverte, cette évangélisation de l'Islam devra être aussi large que possible. C'est tout au moins par vastes régions que l'apostolat de l'Islam doit être entrepris afin que des groupes sociaux soient assez vite chrétiens pour leur majorité.

Rude à ses débuts, l'évangélisation pourra s'accélérer rapidement : les musulmans convertis fournissent — l'expérience le montre — nombre de prêtres, et le clergé indigène pourra — en pays d'Islam comme ailleurs, se développer aussi vite qu'on le voudra bien. Ne pourra-t-on trouver les équipes de fondation de ce mouvement missionnaire ?

Il faut enfin et surtout créer des méthodes d'apostolat. Si elles doivent traduire l'expérience des missionnaires, elles n'en devront pas moins, à leurs débuts et toujours, se fonder sur une profonde connaissance de l'Islam. Et peut-être cette connaissance de l'Islam est-elle ce qui a le plus manqué aux prêtres catholiques qui vivent en pays musulman. Il ne faut pas que les sciences islamiques aient fait depuis trente ans, des progrès considérables qui s'accentuent chaque année. Il ne faut pas que ces travaux, où certains missionnaires catholiques ont une si belle part, restent inutilisés. Une science missiologique de l'Islam est dès maintenant possible et l'action missionnaire en pays d'Islam, peut, dans l'ordre

intellectuel, sortir du domaine de l'imprécis et de l'improvisé. Et cette missiologie islamique, appuyée sur un mouvement scientifique qu'elle alimenterait à son tour, ne saurait manquer d'avoir, dans l'Eglise catholique et romaine, l'unité qu'elle tente d'avoir dans les sectes protestantes.

Le jour où les missions catholiques auront fait dans ce sens un effort qui corresponde à la gravité du péril musulman, le jour où, avec décision, ampleur et méthode elles s'attacheront à l'évangélisation directe de l'Islam, alors commencera de céder le plus formidable obstacle qui se soit jamais dressé devant la Croix.

Henri Terrasse.

LA VIE RELIGIEUSE EN HONGRIE EN 1927

La vie religieuse a été marquée, en Hongrie, par deux événements que les lecteurs de la *Revue Apologétique* connaissent déjà : la mort du Prince Primat, le regretté cardinal Csernoch, et l'avènement de son successeur, le R. P. Justinian, ou plutôt, le cardinal Serédi.

Abstraction faite de l'émotion que ces deux événements ont suscitée, la vie catholique a suivi son cours normal, mais avec une activité plus grande qui peut être attribuée au redressement financier économique permettant aux habitants de consacrer quelques ressources aux œuvres catholiques, et au gouvernement, de subvenir aux dépenses incombant à l'Etat.

Comme l'intervention, matérielle et morale, de l'Etat dans la vie religieuse de la nation est assez importante, il est peut-être opportun de rappeler que le ministre de l'Hygiène et de la Prévoyance sociale est un prélat, Mgr Vass. Les projets de loi qu'il dépose, de même la solution des questions relevant de son ministère sont inspirés par un esprit libéral et chrétien bien faits pour amener la paix sociale, tâche qui eut bien des difficultés à surmonter après l'ébranlement causé par la guerre et par la dictature du prolétariat, car les théories bolcheviques avaient amené une perturbation profonde dans les esprits, excitant les convoitises qu'aucune nation civilisée ne peut admettre un instant. Au mois d'avril 1927, on a fêté les cinquante années de Mgr Vass, Grand Prévôt de Kalocsa.

Le ministre des Cultes et de l'Instruction publique, le comte Klebelsberg, tient une place particulière dans les manifestations de la vie religieuse en Hongrie. Il était l'ami du cardinal Csernoch.

Issu d'une ancienne famille noble de la Hongrei, le comte Klebelsberg, qui est né en 1875, fut nommé Secrétaire d'Etat au ministère des Cultes, dès 1914; en 1921, le président du Conseil lui confiait le portefeuille de l'Intérieur, puis peu après, il retournait au ministère des Cultes et de l'Instruction publique comme ministre. Membre de l'Académie hongroise, président de la Société historique, etc., le nouveau ministre était tout désigné pour relever les ruines amoncelées par la guerre et surtout pour réorganiser l'enseignement public que le traité de paix avait complètement bouleversé. Les deux tiers du pays ayant été attribués aux Etats successeurs, ou plutôt à la Roumanie, à la Tchéquie et à la Serbie, la Hongrie perdait non seulement d'innombrables écoles primaires[1], mais aussi une grande partie de ses établissements d'Enseignement supérieur. La Hongrie n'ayant pas été un Etat centralisateur, la plupart des Grandes Ecoles se trouvaient à la périphérie du pays où elles étaient fréquentées non seulement par les élèves appartenant aux populations que l'on désigne sous le nom de « nationalités », mais aussi par les jeunes gens des pays limitrophes qui trouvaient là un enseignement supérieur à celui qu'ils pouvaient recevoir dans leurs propres pays.

Mais s'il était relativement facile — quand on eut trouvé les ressources nécessaires — d'établir des écoles élémentaires, il en était tout autrement des grandes Ecoles et des Universités.

Le ministre se mit à l'œuvre et, avec une inlassable ardeur créatrice, reconstitua l'enseignement, puis le réorganisa. Tout en accomplissant cette partie du travail qui était la plus urgente, il s'occupa de renouer les rapports intellectuels avec l'étranger pour y faire connaître la culture magyare qui est, en quelque sorte, le centre intellectuel de toute cette partie orientale de l'Europe.

Novateur et créateur, le comte Klebelsberg éprouve une joie d'enfant lorsqu'il conçoit un projet qui peut être un progrès, et lorsqu'il l'a bien étudié, il en poursuit la réalisation avec une

1. La Hongrie possédait 16.929 écoles primaires, il lui en reste 6.402. L'Eglise a perdu complètement 4 diocèses, 3 seulement sont restés intacts, dans 5 autres, on a détaché, avec la plus grande partie des paroisses, le siège même de l'évêché. Sur 3.310 paroisses, il en reste 1.419 à la Hongrie.

virile persévérance et il sait trouver les moyens de le mener à bonne fin.

Depuis qu'il est ministre, il a accordé en secours et en emprunts dix millions de penjoes[1] pour la construction d'églises catholiques. Les écoles attenant à des monastères ont obtenu 1.850.000 penjoes de secours. Dans le budget de 1927-1928, laissant à l'écart les sommes attribuées aux différents cultes, nous ne retiendrons que les sommes relatives à la religion catholique. Dans les crédits accordés, la somme réservée pour la dotation des églises a été augmentée d'un million de penjoes dont la moitié doit être employée à compléter la pension de retraite des prêtres, de façon à l'amener au même niveau que le traitement minimum qui peut leur être attribuée. Le traitement des professeurs de théologie, dans les Ecoles supérieures, a été relevé.

Et pour donner à tous du travail, le ministre a autorisé un emprunt de six millions de penjoes dont 870.000 penjoes seront consacrés à la construction et à la restauration des églises ; 3.620.000 penjoes pour les écoles et établissements d'instruction, 1.220.000 penjoes pour les couvents et les écoles y attenant. Sur le fonds de religion, il a été accordé pour l'année écoulée 1.535.000 penjoes pour des buts religieux et sur le fonds des sciences, 1.200.000 penjoes pour des buts analogues. Cette énumération montre comment le ministre des Cultes et de l'Instruction publique encourage les manifestations de la vie religieuse et s'efforce de lui infuser une intensité qui réponde aux besoins spirituels et moraux du peuple. Innombrables sont les œuvres qui, grâce à cet appui, ont pu prendre leur essor et faire le bien que l'on doit attendre de la religion comprise et pratiquée par le peuple, de la religion soutenue par l'Etat qui la met à la base de la morale qu'il enseigne.

Dans d'autres sphères, l'activité du ministre est aussi grande, il a réorganisé les sociétés scientifiques et artistiques; il s'efforce, en développant la culture intellectuelle à tous les degrés, de montrer que la Hongrie, par ses savants, par ses travaux, par ses institutions sociales, peut tenir un rang honorable parmi les nations de l'Europe.

Une question qui a beaucoup préoccupé les esprits, soulevé bien des passions et provoqué de vives et interminables discussions, vient enfin d'être résolue, c'est la question du « numerus clausus » rela-

1. Un penjoe vaut environ 4 fr. 50.

tive au nombre d'étudiants israélites admissibles dans les Universités.

Cette loi, limitant le nombre des élèves à admettre à l'Université, avait été rendue nécessaire par les événements qui survinrent après la fin de la guerre et le régime de la dictature du prolétariat. Les bolcheviks qui s'emparèrent alors du pouvoir étaient pour la plupart des israélites (sur 32 commissaires du peuple, 28 appartenaient à Israël), aussi le peuple hongrois était-il fort monté contre les coreligionnaires de ceux qui avaient instauré un régime de terreur, qui avaient massacré tant d'innocents et qui avaient ruiné le pays.

De plus, le démembrement de la Hongrie lui enlevant Ecoles supérieures et Universités, diminuait forcément le nombre de cours se trouvant à la disposition des élèves, alors qu'au contraire, le nombre des étudiants s'était accru de tous les jeunes gens venus des régions détachées et qui voulaient continuer leurs études en Hongrie, dans leur langue maternelle.

Pour endiguer ce flot d'étudiants, on vote, en 1920, le « numerus clausus » fixant le nombre des étudiants et limitant le chiffre des élèves israélites pouvant suivre les cours universitaires. De ce fait, devait résulter, dans l'avenir, une diminution du nombre des israélites dans toutes les carrières libérales.

Depuis lors, on avait quelquefois protesté contre cette loi d'éviction; d'autre part, les années ayant passé, le calme s'était fait — non l'oubli, car les Hongrois n'oublient ni Bela Kun ni ses séides faisant exécuter leurs ordres sanguinaires par les « gars de Lenine » — mais les esprits s'apaisaient et les israélites, pour essayer d'atténuer les méfaits des leurs, se montrèrent patriotes et coopérèrent au relèvement de la patrie. C'est sur ce point que le ministre des Cultes et de l'Instruction publique insista pour obtenir le vote de la loi portant abrogation du caractère confessionnel du « numerus clausus », cette loi a été votée, non sans de vives discussions qui se sont prolongées au cours de nombreuses séances, le libéralisme du ministre a fini par l'emporter et par obtenir une solution que l'on veut considérer comme une mesure d'apaisement social.

Le Magyar est libéral et c'est par esprit de tolérance qu'il laissa aux peuples, qu'au cours des siècles, il accueillit sur son sol, leurs mœurs, leurs religion, leur langue, sans chercher à assimiler les nouveaux venus.

Aussi, lorsqu'au siècle dernier, la question des « nationalités »

fut soulevée, il se trouva des peuples, fixés depuis des siècles sur le sol magyar, qui, tout à coup, se souvinrent de leurs lointaines origines, et lorsque vers la fin du siècle, le gouvernement, voulant unifier les services administratifs, demanda que les fonctionnaires de toutes les régions connussent la langue hongroise, tout en laissant subsister les langues anciennes, des protestations s'élevèrent et l'on alla jusqu'à parler d'oppression, alors qu'il s'agissait simplement d'établir une unité de langue que tous les Etats de l'Europe avaient réalisée depuis longtemps.

Parmi les événements de la vie religieuse en Hongrie, on peut compter le Carême que va prêcher tous les ans, à Budapest, un prêtre français. Ses sermons sont suivis par l'élite de la société.

Au mois d'avril, c'est M. l'abbé Bergey qui a été donner quelques conférences à Budapest. Le sujet traité n'était pas religieux, mais il a parlé de la vie politique, dans un esprit bien français autant que catholique, et le succès remporté par le député de la Gironde a été fort vif. On pense qu'il retournera donner d'autres conférences en Hongrie.

Le 2 avril, la Hongrie perdait son plus grand orateur sacré, Mgr O. Prohaszka, évêque de Székesfehérvar.

La nation tout entière a été en deuil par la mort de cet évêque aussi aimé des grands que des humbles[1]. Il était membre de la Chambre Haute, de l'Académie hongroise, etc. Sur la chaire de l'église de l'Université où Mgr Prohaszka prononça son ultime sermon, le ministre des Cultes et de l'Instruction publique a fait apposer une couronne de bronze.

S. Exc. le Nonce apostolique, Mgr Caesare Orsenigo, a reçu solennellement le serment de 22 jeunes médecins hongrois, Oblats de saint Benoît, promettant de consacrer une partie de leur temps à des œuvres de mission.

Au mois de mai, l'« Association catholique » organise sa grande fête traditionnelle, en l'honneur de la Sainte Vierge, dont la partie la plus imposante est la procession qui, partant de huit points de la ville, se réunit à la Grotte, creusée dans le roc du Mont Saint-Gérard ; les pèlerins, cierges allumés en mains, étaient au nombre de plus de 25.000, ils ont parcouru les principales rues de la ville, au milieu d'une foule recueillie.

Tandis qu'à la fin du mois de mai, les jeunes gens se rendent

1. Cf. *Revue Apologétique*, t. XLV, pp. 445-449.

à Besnyoe pour y vénérer la Vierge Miraculeuse et que le Nonce apostolique leur adresse un discours en hongrois, les jeunes filles vont à l'Ile Saint-Marguerite où se dresse la chapelle érigée en l'honneur de la bienheureuse Marguerite. Son père, le roi Béla IV et sa mère avaient promis, si la Providence délivrait la Hongrie de l'invasion des Tartares (1241), de consacrer à Dieu l'enfant qu'ils attendaient, et il en fut ainsi ; les Tartares ayant quitté subitement la Hongrie, le roi fit construire dans l'île, située entre Buda et Pest, un couvent, où la petite princesse fut menée dès l'âge de trois ans ; elle y mena, comme religieuse dominicaine, une vie digne de sa tante, sainte Elisabeth.

Au mois de juin, Mgr Mikes célèbre le 150e anniversaire de l'évêché de Szombathely, fondé par Marie-Thérèse. Szombathely, la Sabaria des Romains, est la ville natale de saint Martin.

Le 21 juin, Mgr Louis Suvoy est nommé évêque de Székesfehérvar .

Sous la présidence de Mgr Szmrecsanyi, archevêque d'Eger, a lieu une conférence des évêques catholiques romains et catholiques grecs de la Hongrie.

A Keszthely ,pose de la première pierre de la première église, érigée en Hongrie, en l'honneur de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.

L'« Association catholique » fait son pèlerinage annuel à Lourdes.

Le 25 juillet, le Prince-Primat de Hongrie, cardinal Csernoch, meurt à Esztergom. Mgr J. Walter, évêque d'Oserio, est désigné par le Chapitre pour remplir les fonctions primatiales pendant la vacance du siège archiépiscopal.

Au mois d'octobre, les Franciscains célèbrent le 7e Centenaire de saint François d'Assise.

Les écrivains et journalistes catholiques tiennent, à Székesfehérvar, leur assemblée, sous la présidence de Mgr Vass.

L'« Association catholique tient son assemblée générale qui se prolonge du 15 au 19 octobre et donne lieu à une imposante manifestation religieuse.

A cette rapide revue de la vie religieuse en Hongrie, manque l'activité littéraire sur laquelle nous reviendrons prochainement.

Emile Horn.

Chroniques

Chronique d'histoire des origines chrétiennes

(fin)

VIII. — Grâce au Révérendissime Dom B. CAPELLE, l'héritage littéraire de l'arien Maximin est à peu près entièrement connu. Le savant abbé coadjuteur du Mont César a rendu un nouveau service aux travailleurs en publiant le texte critique des Homélies *De lectionibus evangeliorum*[1], dont nous n'avions jusqu'ici que la lamentable édition de Bruni. Il faudrait maintenant grouper en un recueil tous les écrits de Maximin qui restent éparpillés en diverses revues. Cela viendra sans doute, et nous voudrions bien que cette publication si nécessaire fût assurée par les soins de Dom Capelle lui-même.

IX. — Saint Augustin est à l'ordre du jour. Le quinzième centenaire de sa mort ne sera célébré qu'en 1930 ; mais déjà les travailleurs se hâtent de rendre leurs hommages au grand docteur de l'Eglise latine. Parmi d'autres, voici quatre livres qui lui ont été consacrés au cours de ces derniers mois.

Deux d'entre eux sont des thèses de doctorat ès-lettres, et ont pour auteur M. l'abbé G. COMBÈS. *La Doctrine politique de saint Augustin*[2] est étudiée dans la thèse principale : elle mérite en effet de retenir l'attention du chercheur. Saint Augustin n'a pas eu seulement, au cours de son épiscopat, à entretenir des relations avec les fonctionnaires de tout ordre et de tout grade qui représentaient en Afrique l'empire romain ; il a encore été amené à réfléchir sur les graves événements dont il était le témoin ému, les invasions barbares, la prise de Rome, la ruine de l'ancien monde. La *Cité de Dieu* est le monument splendide qu'ont élevé ses médita-

1. G. CAPELLE, *Les homélies De lectionibus Evangeliorum de Maximin l'Arien ;* Extrait de la *Revue Bénédictine*, janvier-avril 1928, p. 49-86.
2. G. COMBÈS, *La doctrine politique de saint Augustin ;* in-8 de VIII-482 pp. ; Paris, Plon 1927, 35 francs.

tions sur la politique ; à côté de ce livre, des sermons, des lettres, des écrits de polémique antimanichéenne ou antidonatiste aident le travailleur à préciser certains points de détail et lui font connaître la mise en œuvre des doctrines de l'évêque d'Hippone.

Sans doute, la plupart de ces doctrines ne sont pas très originales. Lorsqu'il parle de la loi, de la République, de la justice, saint Augustin emprunte beaucoup à la sagesse profane ; il s'inspire spécialement de Cicéron, dont il n'hésite pas à reproduire de longs passages. M. Combès le sait, et il ne cherche pas à grandir outre mesure la portée de telle ou telle opinion. Mais en certains cas le grand évêque est plus personnel : au cours de la controverse donatiste, il s'est posé le grand problème de la répression de l'hérésie, et ses idées ont subi de curieuses transformations ; d'abord partisan de la liberté, il en est venu à croire que l'on avait le droit et même le devoir de contraindre les hérétiques à se convertir et, qu'en cas de refus, ceux-ci étaient punissables de mort. Vers la fin de sa vie, la trahison du comte Boniface, l'arrivée des Vandales en Afrique, le siège d'Hippone ont été pour lui autant d'occasions d'affirmer son invincible attachement à la chose romaine, et en même temps de séparer d'une manière définitive, la cause de l'Eglise de celle de l'Empire. Sur le patriotisme, sur la guerre, sur les relations de l'Eglise et de l'Etat, il a exprimé des idées et trouvé des formules à peu près définitives. La politique chrétienne du moyen âge repose en grande partie sur les théories de saint Augustin. C. a consacré le dernier chapitre de son ouvrage à étudier l'influence de ces théories : naturellement, il n'a pu, sur ce point, écrire qu'un résumé ; telles quelles ces pages suffisent à montrer les répercussions profondes qu'ont exercées les idées politiques de l'évêque d'Hippone.

Le livre de C. est remarquablement composé, on serait tenté de dire qu'il l'est trop bien, tellement l'art des transitions s'y manifeste, pour rattacher les uns aux autres les divers chapitres. Il est aussi fort bien écrit : l'auteur, qui est directeur de l'Ecole Sainte-Marie d'Albi, tient à donner à ses élèves l'exemple d'un style clair, précis, élégant. On le lit non seulement sans peine, mais avec plaisir. Les érudits, ou soi-disant tels, qui mesurent la valeur d'un ouvrage à la dimension des notes placées au bas des pages, seront les seuls à se plaindre du souci apporté par l'auteur à la parfaite correction de la forme. Le sujet ne comportait pas de longues dis-

cussions techniques ; il ne nécessitait pas davantage d'immenses bibliographies ; certains de ses aspects s'accommodaient fort bien de développements oratoires. C. a compris tout cela : il a fait un ouvrage intéressant et utile.

X. — Sa seconde thèse étudie la formation classique de saint Augustin[1]. Les *Confessions* nous renseignent en gros sur les études faites par l'évêque d'Hippone dans son enfance et dans sa jeunesse. Elles nous parlent de l'émotion que produisit en lui la lecture de l'Enéide, de l'impression créée par l'étude de l'Hortensius; elles nous avouent également la répulsion du jeune Augustin pour le grec, et ainsi de suite. Elles ne suffisent d'ailleurs pas à nous faire connaître tous les auteurs profanes qu'il a lus et étudiés. Il faut, pour se rendre compte de l'étendue de sa culture classique, parcourir toutes ses œuvres : on voit alors la richesse de sa documentation, et la portée des influences qu'il a subies. Varron, Cicéron, Virgile, Victorinus, d'autres encore sont à chaque instant cités par lui, ou rappelés par voie d'allusion. Un livre spécial, le *De doctrina christiana*, étudie expressément le problème de l'utilisation des écrivains profanes par les maîtres chrétiens.

Il était intéressant de grouper tous les témoignages d'Augustin, et de montrer dans le plus grand des docteurs chrétiens de l'Occident l'héritier des meilleures traditions littéraires de Rome. L'ouvrage de C. rassemble un nombre considérable de faits. Peut-être ne dit-il pas tout et serait-il facile d'accroître la liste de ses citations. Tel quel il rendra de bons services à tous ceux qui voudront se rendre compte de la formation littéraire de saint Augustin.

XI. — Ce sont les principes de la spiritualité de saint Augustin qu'étudie longuement le R. Père F. Cayré, dans un ouvrage sur *La contemplation augustinienne*[2]. Le sujet méritait d'autant plus un examen approfondi qu'il avait été jusqu'ici presque entièrement négligé, et que, seul ou presque seul parmi les écrivains récents, Dom C. Butler avait eu l'occasion de l'aborder dans un ouvrage dont malheureusement C. n'a pas pu prendre connaissance.

C. tient à déclarer à plusieurs reprises que son livre est une étude de théologie patristique (p. IX, 6) ; et cela est vrai ; car c'est avant tout la pensée de saint Augustin sur la contemplation, et même

1. G. Combès, *La formation classique de saint Augustin*; Paris, Plon, 1927.
2. F. Cayré, *La contemplation augustinienne*. Principes de la spiritualité de saint Augustin ; in-8 écu de XII-337 pp. Paris, A. Blot 1927.

sur l'essence de la vie spirituelle qu'il s'applique à faire connaître à ses lecteurs. Il développe ses recherches en trois parties, dont chacune comporte à son tour trois chapitres : I. Les caractères généraux de la connaissance contemplative (sagesse lumineuse, sagesse surnaturelle, connaissance réaliste) : II. Nature de la connaissance contemplative (image surnaturelle de Dieu dans l'âme, vision de Dieu ; vision médiate dans les idées premières de l'esprit) ; III. Quelques points de vue accessoires (recherche de Dieu ; intelligence spirituelle ; fondement de la théologie parfaite). Cette division rigoureuse étonne un peu. Si l'on est obligé de reconnaître que, grâce à elle, on n'a pas de peine à se retrouver dans l'exposé d'idées forcément assez abstraites, il est cependant permis de remarquer qu'elle entraîne souvent l'auteur à des redites : tout un paragraphe du chapitre VII est consacré à la méditation contemplative ; et nous sommes avertis qu'il ne donnera que de brèves indications, parce que le sujet sera repris dans la conclusion. N'y aurait-il pas eu moyen d'éviter de telles répétitions ?

L'étude de C. s'appuie principalement sur les *Confessions* et sur le *De Trinitate*. « Ce sont là, écrit-il, des œuvres de longue haleine, fortement méditées et écrites à une époque où le saint docteur avait atteint la pleine maturité de sa vie chrétienne. On a dit que c'est à Cassiciacum, avant son baptême, et dans les premières années qui suivirent, que saint Augustin a reçu les dons surnaturels les plus élevés et que c'est surtout dans les écrits de cette époque qu'il a exposé sa doctrine mystique. Nous ne pouvons le croire. Il nous semble que la sagesse surnaturelle a brillé d'un tout autre éclat dans son âme quand il écrivait les belles élévations spirituelles qui terminent les *Confessions* ou les études théologiques si profondes sur la Trinité (p. 16-19). » Nous voudrions savoir quels sont les auteurs à qui C. fait ici allusion. Il écrit en note : « C'est la pensée de M. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, ch. IX, p. 332-333 » ; mais si l'on ouvre le livre de M. Pourrat au passage cité, on y lit ceci : « C'est surtout dans la solitude de Cassiciacum et pendant les deux années qui suivirent immédiatement son baptême que saint Augustin a utilisé le néo-platonisme dans ses écrits.. Ce sont, semble-t-il, les états mystiques, et principalement la contemplation extatique, qui ont surtout attiré l'attention d'Augustin encore néophyte. Et, en effet, sa conversion merveilleuse fut si parfaite qu'elle éleva son âme rapidement aux états surnaturels. » Le ravissement

d'Ostie marque le degré suprême des faveurs spirituelles accordées à saint Augustin, et C. n'en parle en effet que vers la fin de son livre (p. 209 et suiv.). Alors, nous ne voyons pas au juste où réside le différend ; car M. Pourrat ne dit pas que la doctrine mystique de saint Augustin est tout entière exposée dans ses ouvrages philosophiques. Il semble par contre que C. aurait pu faire un usage plus fréquent des traités philosophiques, comme aussi des sermons de l'évêque d'Hippone, et qu'il accepte une base un peu étroite lorsqu'il prétend employer surtout les *Confessions* et le *De Trinitate*.

Œuvre de théologie patristique, le livre de C. est en même temps une thèse de spiritualité, et il ne s'en défend pas. Il prend nettement parti dans la question aujourd'hui débattue par les écrivains ascétiques, celle de la nature de la contemplation : « La contemplation, dit-il, n'exclut pas toute méditation, même dans l'état le plus élevé de la vie intérieure. D'abord elle n'exclut pas cette méditation qui l'accompagne dans sa forme active. Bien plus, elle en appelle une autre, moins parfaite, non unie à la contemplation, mais qui cependant y dispose les âmes. La contemplation, étant l'œuvre du Saint-Esprit, est parfois refusée par lui, soit à titre d'épreuve, soit pour toute autre raison, dont Dieu seul est juge. Le chrétien, même parfait, ne peut la produire, mais il doit du moins s'y disposer, de manière à être toujours prêt à la recevoir et à n'en être jamais privé par sa faute (p. 11-12). » Ainsi la contemplation, ou du moins certaine contemplation, pourrait être la forme courante de la prière chrétienne, et saint Augustin nous aiderait à le comprendre. On voit sans peine l'intérêt de ces thèses, que développe longuement la conclusion : la spiritualité augustinienne est alors comparée aux doctrines de saint Jean de la Croix et de sainte Térèse, et C. met en relief l'identité foncière de l'une et des autres. Tous ceux qui s'intéressent aux problèmes mystiques liront avec fruit un ouvrage aussi suggestif que celui de C.

XII. — Avec M. G. Philips, nous abordons un sujet plus spécial, car il s'agit de *La raison d'être du mal d'après saint Augustin*[1]. Grave problème, car il n'a pas cessé de préoccuper l'évêque d'Hippone. Ce fut parce qu'il pensait en trouver la solution dans le mani-

1. G. Philips, *La raison d'être du mal d'après saint Augustin*. Dissertation présentée pour le grade de Maître agrégé en théologie de l'Université grégorienne de Rome ; in-8° de 241 pp.. Louvain, Editions du Museum Lessianum 1927 ; 20 francs.

chéisme qu'Augustin donna son nom à la secte et lui resta si longtemps fidèle. Ce fut pour répondre aux difficultés pélagiennes qu'il élabora son système de la grâce et de la prédestination, si rigide et si austère, mais si parfaitement cohérent. Il serait facile, en prenant pour centre de perspective le problème du mal, de refaire ou d'exposer toute la théologie augustinienne. M. Philips ne l'a pas voulu, et, avec beaucoup de raison, il a su limiter son exposé à l'examen d'une question très précise : pourquoi le mal ? Il n'aborde les sujets connexes, grâce et liberté, péché originel, prédestination, etc., que dans la mesure indispensable ; et c'est le premier éloge que mérite sa thèse.

Assez de détails restent à éclaircir pour remplir un gros volume : tour à tour l'auteur examine le but de la création ; la raison d'être du mal dans la nature ; pourquoi Dieu nous a doués du libre arbitre ; pourquoi Dieu permet le péché ; pourquoi Dieu envoie le mal du châtiment temporel ; pourquoi Dieu omet parfois de punir le pécheur ; pourquoi Dieu permet la faute et la peine éternelle ; pourquoi Dieu a-t-il permis le péché des anges ? On aimerait assez que ce dernier chapitre fût déplacé, puisque le péché des anges a précédé le péché des hommes : c'est là un détail sans importance.

P. insiste sur l'optimisme d'Augustin et sur sa tendresse : « Nous nous étonnons, écrit-il dans sa conclusion, en entendant Augustin dire : Les réprouvés manquent leur fin par leur propre faute. Dieu cependant ne permettrait pas cette damnation, si elle ne servait à pousser plus fortement le juste vers sa fin et à l'y attacher davantage. En cela consiste la vraie originalité d'Augustin. Très souvent, il insiste sur cette considération qui lui est tout à fait propre. Il ne voit pas seulement la manifestation de la justice de Dieu dans les réprouvés et celle de sa miséricorde dans les élus : cela les autres Pères et les docteurs scolastiques le font aussi ; mais allant plus loin, il démontre que tout est créé, tout est ordonné, tout est permis jusqu'à la damnation des pécheurs, pour le plus grand bien des saints (p. 229). »

Cette thèse originale est démontrée tout le long du livre à grand renfort d'arguments. Il est visible que P. a longuement étudié les œuvres de saint Augustin. On se demande quelquefois s'il a tenu assez de compte de ses théories sur la prédestination, sur la *massa damnata*, et si, en élargissant son propre point de vue, il n'aurait

pas été amené à des conclusions légèrement différentes. L'esprit d'Augustin était assurément complexe : il y avait en lui un cœur très aimant, très tendre, très fidèle ; et il y avait aussi en lui une intelligence éprise de logique et de rigueur. Cette complexité n'explique-t-elle pas en partie des divergences d'appréciation ? et peut-on ramener à une parfaite unité toutes les vues du grand docteur ? Je pose cette question avec beaucoup d'hésitation. P., qui vient de faire un très beau livre, saurait sans doute y répondre.

XII. — M. C. WEYMAN est bien connu de tous ceux qui s'intéressent à la poésie latine chrétienne, et plus généralement à la littérature latine chrétienne. Il n'a pas écrit beaucoup de volumes ; mais ses articles et ses discussions, dispersés dans les revues, étonnent par leur érudition impeccable, par leurs remarques fines et délicates ; et c'est, pour tous les admirateurs de l'éminent professeur, un vrai chagrin de ne pouvoir plus facilement user des trésors qu'il a dispersés ici ou là, au hsard des circonstances.

Voici pourtant que W. s'est décidé à réunir en un volume de *Contributions à l'histoire de la poésie latine chrétienne*[1] quelques-uns de ses articles, une quarantaine ou un peu plus, qui intéressent la plupart des poètes chrétiens, depuis Commodien jusqu'au *Barbatus debarbatus* et aux proverbes du moyen âge. De tels recueils ne s'analysent pas. Ils ne s'apprécient pas davantage. On les utilise, le cas échéant, et l'on est confondu devant l'érudition qui s'y déploie. Il y a là mille remarques de critique textuelle, des rapprochements ingénieux, des indications de sources, des notes de vocabulaire et de syntaxe. On peut dire, sans grande exagération, que tous ceux qui étudieront nos vieux poètes chrétiens auront désormais à utiliser ce précieux volume.

XIV. — Mgr Duchesne devait achever son histoire de l'Eglise au VIe siècle par un chapitre consacré à saint Grégoire le Grand. De ce chapitre, il n'a pu écrire que les premières lignes avant d'être rappelé à Dieu ; et tous ceux qui en attendaient le digne couronnement du grand ouvrage ont été profondément attristés à la pensée qu'ils ne liraient jamais les pages sympathiques et émues que l'historien n'aurait pas manqué de consacrer à un pape qu'il aimait tant. Leur tristesse s'est changée en joie lorsqu'ils ont vu dernièrement le petit livre que Mgr BATIFFOL vient de publier dans

1. C. WEYMANN, *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*; in-8° de XII-308 pp. Munich, M. Hüber, 1926.

la collection *Les Saints*, et dans lequel il fait revivre la noble figure du grand pontife[1]. Nul, parmi les historiens catholiques, n'était mieux préparé que lui à parler de saint Grégoire, et il a su trouver, pour en dépeindre la physionomie, pour en rappeler l'action, pour en résumer les œuvres, des accents d'une éloquence émue.

Curieuse histoire, et combien attachante, celle de ce vieux romain, que toutes ses traditions familiales rattachent au passé et qui doit assister à la ruine irréparable de ce passé, qui sait être l'ouvrier des laborieuses gestations d'un monde nouveau. C'est en vain que Grégoire ne cesse d'annoncer l'approche du cataclysme final et d'en apercevoir les signes avant-coureurs. Il a la force de se conduire comme si l'Eglise devait longuement poursuivre sa route ; et il a raison, somme toute, de faire confiance à l'avenir, d'envoyer des missionnaires en Grande-Bretagne, de défendre contre le patriarche de Constantinople les droits de l'Eglise romaine, d'administrer en Afrique et ailleurs les biens temporels du Saint-Siège, de fixer l'ordre des cérémonies liturgiques et la régularité du chant ecclésiastique. Sa santé débile ne l'empêche pas de vaquer à tous les devoirs de sa charge. Il reste, après tant de siècles, puisque la fin du monde n'est pas encore venue, le modèle achevé des pasteurs.

Ses œuvres sont dans toutes les mains, ou plus exactement, il n'est pas un prêtre qui ne connaisse, pour en lire au bréviaire d'importants passages, les Commentaires sur Ezéchiel, les Morales sur Job, les Dialogues, et surtout les homélies sur les Evangiles. De tous ces ouvrages, écrits en une langue dont la pureté étonne en ces temps barbares, Mgr Batiffol donne une analyse pénétrante. Au plus désirerait-on qu'il eût indiqué les sources auxquelles puise leur auteur. Il est remarquable en particulier que les homélies reproduisent si souvent les idées et même les expressions d'Origène, traduit par Rufin : ces traductions étaient sûrement parmi les livres de chevet de saint Grégoire.

Au terme de son livre, Mgr Batiffol consacre un souvenir ému aux moines envoyés par saint Grégoire à la mission anglaise. Il est doux en effet de penser à eux, et de garder l'espoir que par leur intercession l'Angleterre reviendra un jour à la foi de ses pères. Pour que cet espoir se réalise, Mgr Batiffol aura du moins vaillamment combattu.

1. P. Batiffol, *Saint Grégoire le Grand* : in-16 de 286 pp. Paris, J. Gabalda, 1928 ; 7 fr. 50.

XV. — M. Jacques Zeiller, directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Études, a été chargé de rédiger, pour l'*Histoire du Monde*, dont M. E. Cavaignac dirige la publication, le volume consacré à *L'Empire romain et l'Eglise*[1]. On pouvait difficilement faire un choix meilleur. M. Zeiller est depuis longtemps un spécialiste des problèmes relatifs à l'Histoire ancienne de l'Eglise. Non seulement il a été à l'Ecole de Rome l'élève de Mgr L. Duchesne, mais ses études sur les origines chrétiennes en Dalmatie et dans les provinces illyriennes de l'Empire romain l'ont mis au premier rang parmi les spécialistes. Aussi n'est-il pas douteux que son nouveau volume ne soit accueilli avec une faveur marquée.

La méthode suivie par Z. est assez originale. Après un tableau d'ensemble sur les origines chrétiennes, par où il faut entendre l'âge apostolique tout entier, l'auteur étudie, en deux chapitres successifs, les rapports de l'Eglise et de l'empire de Néron à Constantin, puis de Constantin à Justinien. Vient ensuite une longue série de monographies qui sont consacrées à la naissance et au développement du christianisme dans chacune des régions de l'ancien monde : Hors de l'empire ; Palestine et Syrie, Egypte, Asie Mineure, Grèce et Thrace, Provinces danubiennes, Gaule et Bretagne, Espagne et Afrique, Rome et l'Italie. Ces chapitres constituent autant de résumés de l'histoire de l'Eglise dans le pays considéré. Il résulte de là un certain morcellement, qui n'est peut-être pas sans inconvénients. On peut parler séparément de l'Afrique, ou de l'Espagne, ou de la Grande-Bretagne, parce que ces régions sont toujours restées assez isolées, assez concentrées sur elles-mêmes : ni le donatisme n'a exercé d'influence en dehors de l'Afrique, ni le priscillianisme ne s'est beaucoup répandu au delà de l'Espagne. Par contre, lorsqu'il s'agit de mouvements aussi importants que l'arianisme ou le nestorianisme, il devient plus ou moins arbitraire d'en placer l'étude au chapitre consacré à l'Egypte ou à Constantinople. C'est l'Orient tout entier qui a été secoué par les grandes hérésies trinitaires et christologiques : faudra-t-il donc parler à trois ou quatre reprises de chacune d'elles ? Le talent d'exposition de Z. pare, dans une certaine mesure, à cet inconvénient : tout l'ouvrage est écrit avec beaucoup de facilité et d'allant ; et l'on n'a jamais l'impression d'être en présence d'un obstacle infran-

1. J. Zeiller, *L'empire romain et l'Eglise* (Histoire du monde, publiée sous la direction de E. Cavaignac, t. V, 2) ; in-8° de 360 pp. Paris, E. de Boccard, 1928 ; 30 francs.

chissable, tant l'historien est maître de lui et de sa méthode.

Quelques remarques peuvent être faites au sujet des solutions adoptées par Z. On est tout à fait d'accord avec lui sur la nature des mesures prises par les empereurs contre le christianisme (p. 31 ss.) : il s'agit bien d'une prohibition générale, que quelques mesures de détail ont pu restreindre en fait, mais qui, dès le temps de Néron, a donné à la profession de foi chrétienne le caractère d'une *religio illicita ;* de même on le loue d'avoir démontré que l'Eglise n'a pas eu besoin de s'organiser en *collèges* pour acquérir ses premières propriétés : le christianisme est une religion de cités, non de collèges (p. 45 et suiv.).

On est moins assuré que lui de la priorité de Tertullien sur Minutius Félix (p. 280), de l'inauthenticité des sept écrits publiés par Schepps sous le nom de Priscillien (p. 276), et surtout de l'attribution à Maxime de Turin des homélies que Dom Capelle a restituées à l'arien Maximin (p. 355). On s'étonne de voir Z. parler encore des martyrs de Madaure (p. 36 et 277), puisque ces prétendus martyrs ne sont probablement que des fanatiques donatistes ; on admet difficilement que saint Lucien d'Antioche soit resté plusieurs années excommunié pour hétérodoxie (p. 135) ; on désirerait savoir à laquelle des quatre formules du concile *in encaeniis* se réfère l'auteur quand il parle du formulaire d'Antioche (p. 74 et 136). Vétilles que tout cela : il est permis de le noter, ne serait-ce que pour montrer à Z. avec quel intérêt attentif j'ai lu son ouvrage[1].

Cet intérêt est bien mérité. Rarement, dans une publication destinée au grand public, l'histoire du christianisme a été traitée avec autant de sympathie et de science. Alors que bien des éditeurs — et même bien des lecteurs s'imaginent encore qu'on ne peut parler du christianisme d'une façon scientifique, si l'on est soi-même un croyant, Z. vient de faire la démonstration inverse et de prouver qu'on est d'autant mieux préparé à raconter les origines de l'Eglise qu'on partage sa foi, et qu'on est plongé dans le grand courant de vie qui est le sien. Remercions-le de cette démonstration, et si nous voulons un manuel clair, aéré, précis, pour l'étude des premiers siècles chrétiens, n'hésitons pas à recourir à lui. G. Bardy.

1. Quelques fautes d'impression peuvent encore être signalées : p. 15, l. 25, lire Galatie, au lieu de Galicie ; p. 131, l. 7 av. la fin, lire la Didascalie, au lieu de le D. ; p. 140, le concile d'Ephèse est de 431 et non de 341 ; p. 355, l. 8 av. la fin, lire Trinité au lieu de Papauté.

Chronique littéraire

UNE POETESSE DU TOURMENT DIVIN

Mademoiselle Amélie Murat

La comtesse de Noailles eut passagèrement cette transe de l'infini dans son émouvant recueil *les Vivants et les morts*, surtout dans les pages qu'elle intitula *Elévations :*

Seigneur, vous m'avez dit d'être ce pèlerin,
Qui s'épuise et pourtant que jamais rien n'entrave :
Vous m'avez infusé le chant du tambourin,
L'éclat de la cymbale et l'écume des gaves ;

Pour prix de ma fatigue et d'un cri sans écho,
Vous m'avez accordé plus de peine qu'aux autres ;
Je sentais vos faveurs au point de mon fardeau,
Et je suis le plus las parmi tous vos apôtres !

. . . .

Un pareil état d'esprit était d'assez favorable augure. On ne le retrouva malheureusement plus dans les recueils qui suivirent. Dommage ! Car il y a une certaine manière de chercher Dieu, de demander, même conditionnellement, sa grâce de prier et de crier dans la nuit du doute pour qu'il entende, si effectivement il existe — qui conduit assez directement à lui les esprits flottants, mais sincères, et les pauvres cœurs irrésolus.

J'ai trouvé ce sentiment du divin, et même mieux, dans les extraordinaires *Chants de minuit*, dans le *Sanglot d'Eve*, dans les *Bucoliques d'été* et dans le *Livre de poésie* de Mlle Amélie Murat. Ce n'est pas qu'à proprement parler Mlle Amélie Murat doive être d'emblée rangée parmi les poètes catholiques d'aujourd'hui : Ghéon, Marie Noël, Mercier et quelques autres. Elle ne semble pas précisément au bout de la dernière et si consolante étape que tant d'écri-

vains de notre bord effectuent à cette heure sur le dur chemin de la croyance. Elle est « en peine et de passage » comme l'âme très infortunée et tentée dont naguère Verlaine chanta l'épreuve.

Son cas est d'autant plus pathétique. Elle n'a pas la paix du cœur, car comme disait si magnifiquement et si tristement le Victor Hugo du poème fameux,

> il n'est pas permis d'avoir la certitude
> Ni la joie ici-bas.

Et puis, elle tient encore à la terre par toutes ses fibres. Elle tend à Dieu, mais elle n'en est pas à l'oblation totale. Encore comme le Verlaine de *Sagesse*, elle aspire en tremblant. En tremblant, parce qu'après tout, l'Ecriture, l'Ecriture, si terriblement franche et vraie, ne nous a pas caché que notre Dieu est le Dieu jaloux, en même temps, hélas! que le Dieu invisible — *absconditus* — et qu'il n'admet pas de partage.

La belle âme ! La belle âme, au moins honnête et sincère, sans doute promise à toutes les joies du saint amour, mais qui, pour le moment, voit bien plus la peine qu'on doit endurer pour y atteindre que l'enivrement d'y accéder ! Comme cela est humain ! Qui d'entre nous, parmi les meilleurs, n'a « la terreur d'être choisi » ? Qui ne frissonne à la pensée du prix auquel Dieu met parfois ses bienfaits ? Alors, cette pauvre âme, qui ne ment pas, dit ici sa détresse, son incertitude, sa peur. Dans sa vie intérieure, à la lumière de ces admirables poèmes, je vois d'abord ce que j'appellerai la phase lamartinienne, la phase d'indolente recherche avec un peu de bonne volonté, infiniment moins de vrai vouloir, beaucoup de douleur et une peu réconfortante espérance.

> Que ne puis-je, porté sur le char de l'aurore,
> Vague objet de mes vœux...

En son poème *A la nuit étoilée*, Mlle Amélie Murat en est à ce stade de la quête hésitante de Dieu. Elle avance à tâtons et comme avec une sorte de peur de sa propre voix qui crie vers lui.

Cela est très émouvant, à condition, il va sans dire, que cela ne demeure pas simplement belle matière d'art et que l'âme se résolve un jour à suivre l'élan même de son lyrisme.

Mais de ce travers de tant de poètes évasivement religieux des

temps romantiques, je crois que Mlle Murat est garée par ce que, sans la connaître, je crois pouvoir appeler l'intime probité de son cœur. Elle ne se drape point dans sa foi vacillante, ni dans son angoisse comme ces troubles dévots du temps jadis : Chateaubriand, Lamartine et tant d'autres. Elle épanche son cœur en toute sérénité :

De quelque nom que se nomme :
Puissance, Esprit, Verbe, Amour, Dieu,
Dans le froid langage de l'homme,
Celui par qui le ciel se meut ;

J'adore son ombre qui passe,
A ta faveur, mystique nuit,
Sur les chemins bleus de l'espace
Où le chœur des astres la suit ;

Et l'ombre de son ombre encore,
Face intime de sa splendeur,
Qui, perçant tous les voiles, dore
La crypte chaude de mon cœur...

De là à l'amour pur, à l'amour sans partage, de là à la sainte habitude de ne plus aimer nos semblables qu'en Dieu, pour Dieu et par Dieu, et simplement comme les membres souffrants, et si malheureux, de Jésus-Christ, vous voyez l'abîme. C'est, à tout prendre, une formidable épreuve que le choix à faire entre le Créateur et le créé. L'Evangile l'a impitoyablement dit : *Nul ne peut servir deux maîtres*. Sans doute cela est à fond vrai. L'esprit certes le comprend vite ; mais non pas le cœur, ce faible cœur qui, comme disait l'autre, a ses raisons, parfois bien différentes de celles auxquelles songeait Pascal.

Il nous faut longtemps pour arriver à bien comprendre que nous n'aimerons jamais plus, ni mieux, ni plus suavement, les autres hommes que quand nous aurons fait à Dieu, sans conditions ni restriction, le don suprême, le don complet de nous-mêmes. Nous redoutons quand nous déclarons à Dieu que nous nous consacrons absolument à lui, — nous redoutons qu'il nous prenne au mot et nous demande aussitôt le gage auquel nul être humain n'a droit et qui lui revient tout entier.

Alors nous rêvons l'impossible rêve de marier le monde et l'Evangile, Dieu et nos bien-aimés, tout humainement, sans rien immoler. Il nous faut toutes les douceurs, toutes les félicités à la fois, les

éternelles et les viagères, les terrestres et celles d'En-haut. Témoin ces vers, de vérité criante, de saignante sincérité, et qui disent si bien le dérèglement fou des cœurs qui n'ont pas su ou osé saintement s'enchaîner :

Pardonnez-nous, mon Dieu d'être, entre terre et ciel,
Ce périssable corps, cet esprit immortel;
Laissez-nous vous aimer dans l'angoisse et le trouble
De notre humanité fragile, obscure et double,
Et ne nous forcez point, de notre œuvre jaloux,
A choisir sans réserve entre la vie — et vous !

Pauvre poétesse merveilleuse, en disant votre âme, comme cela, vous avez dit la nôtre, que terrifie le sacrifice, et qui aime si lâchement, si équivoquement Dieu.

L'orgueilleux lyrique d'il y a cent ans, stylé par ce vieux pharisien de Jean-Jacques, s'imaginait, le sot ! faire à Dieu, avec quelques belles strophes, qui ne l'engageaient pas à grand'chose, un hommage digne et proportionné. Notre poétesse ne se met pas ainsi de plain-pied avec *Celui qui est*. Elle se met à ras du sol comme Madeleine, juste au niveau des pieds de Jésus. D'abord elle s'effondre en pénitente. C'est la bonne manière avant d'aimer. C'est même le premier acte d'amour :

Souvenons-nous qu'un soir, au bourg de Béthanie,
De ses cheveux défaits comme aujourd'hui les nôtres,
Madeleine essuyait la poussière bénie
Sur les pieds du Sauveur suivi par ses apôtres,
Hâtant leur course avant les clous de l'agonie.

Et dans nos cœurs troublés, si nous sentons renaître
Le désir du bonheur et l'appel des fantômes,
Brisons l'urne d'albâtre — et pensons que peut-être
Des cheveux dénoués, des larmes et des baumes
Peuvent encor servir les pieds divins du Maître.

Au fond, nos amours se trompent presque toujours d'adresse. C'est pourquoi tant d'expériences de nos cœurs sont des leurres. Il le faut bien, pour qu'enfin nous allions au seul amour qui ne déçoit pas.

Mais quels infinis vagabondages jusqu'à ce bienheureux, mais tardif moment ! Il faut les longs mécomptes, la dure trahison, la lente usure des tendresses, pour nous ouvrir les yeux et l'âme. Nous cherchons longtemps et vainement le vrai pôle :

Jusqu'à l'heure où la mort, ouvrant notre atmosphère,
Peut-être saurons-nous par quel terrible jeu,
Quand vous seul, dès le temps, pouviez nous satisfaire,
C'était le seul amour que nous cherchions... mon Dieu !

Voilà par quoi valent ces quatre opulents recueils : le *Livre de poésie, Bucoliques d'été, le Sanglot d'Eve* et *Chants de minuit*. Ils ont double valeur : valeur de témoignage individuel, fortement, amèrement ressenti — et aussi valeur de témoignage universel, parce que dans ces pauvres expériences d'un cœur qui se cherche et qui cherche son objet, nous constatons, quasi tous, plus ou moins, nos personnels chagrins et nos personnelles méprises.

C'est la marque même de tout art vraiment classique, je veux dire largement humain.

Dans les pages douloureuses du *Sanglot d'Eve*, ce caractère s'accuse de façon toute particulière. J'y retrouve cette panique de Dieu, si répandue, cette folle peur que par la violence, comme à Paul, sur le chemin de Damas, Dieu nous enlève en quelque manière tout moyen de le fuir et de nous perdre. Nous sommes bien conformes à ce type d'âme désolée qui se souvient des cieux avec la secrète épouvante que le vertige la prenne quand elle se remettra à les gravir. Est-ce que ces beaux vers-ci ne sont pas la palpitante synthèse de nos effrois et de nos pauvres élans ? Toute tentation n'est-elle pas analogue en son fond au drame anxieux que voici :

Mais vous m'avez sommée en secret de choisir,
Par cette impérieuse et pressante menace,
Entre le don terrestre et la divine grâce ;
J'ai consenti mon choix lorsque, prête à mourir,
Je sentais sur mes yeux le vent de votre face.

Et ceci, n'est-ce pas l'extrême de l'épouvante et de la désolation, en attendant le lointain espoir, dont notre Dieu a fait un devoir et une vertu ?

Mais j'ai peur du désert où m'enfoncer demain,
J'ai peur de ma faiblesse... O mon Dieu, peut-on vivre
Sans l'ombre et le parfum de quelque amour humain ?

Lourde épreuve, intermittent aveuglement, que Dieu permet pour que nous touchions bien du doigt notre détresse et parvenions ensuite à la certitude que nous ne pouvons rien sans lui et qu'en lui. *Omnia possum in eo qui me confortat.*

Et tout cela s'exprime en ces pages et dans ces strophes *sotto voce*, dans un retrait de douloureuse confidence, *en reculet*, comme disait Villon, sans gestes éperdus. Au théâtre, les acteurs appellent cela le *jeu en dedans*. C'est le plus beau : la pudeur et l'art y trouvent leur compte. Nous sommes excédés d'avoir tant entendu vociférer.

Je n'entends cependant point par là que les voix tentatrices, que les appels les plus humains et le menaçant péché ne se fassent pas entendre, mais c'est avec une espèce de scrupule, de retenue et de honte où je vois le sceau d'une âme qui peut bien être sollicitée mais qui ne sera pas dupe. L'âme de la poétesse ne se donne pas à elle-même le change. Se sachant, au contraire, contradictoire, comme celle de tous les humains, et même plus, puisque son rare génie lui met la sensibilité plus à vif, elle s'afflige plus profondément et prie avec plus d'insistance :

J'ai honte cependant d'être cette misère,
Ce cœur qui tour à tour se livre et se défend,
Cœur mystique et païen, sauvagement sincère,
Et de vouloir encore me nommer votre enfant !

Recevez-moi par grâce... O mon Dieu, voici l'heure
Où le soir va s'étendre au chemin défleuri !
Et vous êtes Celui qui s'approche ou demeure,
Quand la vie a passé, quand l'amour est parti...

Au reste, tout n'est pas perdu, même et surtout dans la plus grande angoisse, quand on se tourne vers Dieu. Entre nous et lui les rôles sont toujours renversés. Et, contre toute humaine logique, et contre toute attente, avec nous c'est lui le plus souvent qui fait les frais :

Quœrens me, sedisti...

Dans ces conditions, la seule folie, le seul péché contre le véritable amour serait la morne désespérance. Il ne faut pas rééditer le plus grand crime de Judas : d'avoir douté de l'infinie miséricorde. La poétesse ici est bien accablée, toute recrue de fatigue, mais non pas à bout d'espoir. Comme disait encore Verlaine, pour elle

L'espoir luit comme un brin de paille dans l'étable.

La patience de Dieu ne se lasse point. Dès lors, se dit la poétesse, au cœur même de sa misère,

Puisque j'ai tout perdu, ma vie et votre grâce,
Devant le seuil désert je n'ai plus qu'à dormir
Du lourd sommeil de ceux qu'un grand chagrin harasse.

Et peut-être qu'à l'aube, où vous allez bénir
Les lys dont la candeur magnifique rayonne,
Les passereaux heureux de vous appartenir :

Voyant ce vagabond que n'invita personne,
Dont la détresse a joint les doigts sur les genoux,
Et touchant ses yeux clos du baiser qui pardonne,

Vous le réveillerez... quand il rêvait de vous !

Voilà le ton et le train de vie intérieure de cette âme meurtrie. Elle est fille d'Eve, comme nous le rappelle le titre même du recueil. C'est dire que dans le gouffre de ce cœur tempétueux, le flux et le reflux sont plus violents et le ressac plus lourd. Dieu aura plus affaire avec elle qu'avec le cœur moins sollicité, moins faible, moins tendre, d'un fils d'Adam :

Je pleure sur la fin de ma grâce mortelle,
Comme sur un désastre où tombe ma couronne...
Et j'érige, en mon propre enclos, ma courte stèle,
A dater du jour froid qu'effeuille mon automne.

Je suis cette faiblesse enivrée et lucide.
Ce vouloir taciturne enchaînant le grand rêve,
Ce cœur passionné qui commande ou décide,
Et ce bien et ce mal pactisant... je suis Eve.

Mais lorsqu'à la lumière intime, je confronte
Ce bien qui m'innocente et ce mal qui me damne ;
Lorsqu'ainsi je répands et sans fourbe et sans honte,
Aux marches de l'autel, cette cendre profane ;

Je sens qu'un grain d'encens la purifie encore...
Qui garda sa lueur claire, et chaude, et vivante ?
Pour quel culte tardif que cet autel ignore ?
— Je suis Eve, ô mon Dieu.. votre indigne servante !

Chants de minuit, m'a-t-on dit avant que je ne lusse moi-même ce dernier recueil de Mlle Amélie Murat, peut passer pour plus bel encore que les trois autres. Il se peut bien. Mais je ne sais. Il faudrait que longtemps et souvent j'y revinsse pour soupeser, puis classer ces merveilles.

Le même cœur féminin, j'entends fantasque et tyrannisé par lui-même, s'y retrouve, cœur plus gourmand qu'affamé, cœur d'enfant

gâté comme celui de presque toutes les filles d'Eve, dont les lubies passionnées sont des ordres impérieux pour le destin, trop lent à les satisfaire. Cœur si malheureux, avec cela, de se savoir déraisonnable, mais qui si souvent se délecte à déraisonner, si l'occasion lui est offerte de contenter un caprice. Insigne faiblesse, faiblesse redoutable, de telle conséquence aussi! et cepndant si touchante ! Ecoutez ce verset terrible, et qui inquiète peut-être même le cœur paternellement compatissant de Dieu :

> Père, je suis l'enfant qui ne veut qu'une chose,
> Une seule... et, rebelle au bien qu'on lui propose,
> Jette en pleurant l'épi pour mordre dans la rose !

Quel coup de sonde jeté dans un cœur ! Et puis, à ne se placer qu'au point de vue littéraire et poétique, quelle éloquence serrée, quelle ingéniosité et quelle perfection de forme !

Et tout le temps ainsi cette âme oscille, de son caprice à son salut. Le pari de Pascal la hante. Mais Pascal, en vérité, en parlait bien à son aise. Bien sûr, et qui le nierait? *le temporaire* n'est pas à mettre en balance avec *l'éternel.* Mais ce temporaire, cet éphémère, plaisir ou péché, — quoique philosophiquement, voire mathématiquement, il soit égal au néant et ne vaille vraiment pas la peine qu'à jamais nous nous perdions, — tout de même pour nous, il ne semble pas négligeable. Nous sommes tous myopes et ne voyons pas aisément ni volontiers au delà de notre plus immédiat et plus proche désir.

Et pourtant Pascal a raison, quoi que pensent certains philosophes difficiles. Notre jugement, les lumières d'En-haut et l'instinct de conservation nous l'attestent. Il faut opter. Notre poétesse le sent bien. Et elle le proclame non pas d'un cœur léger, car la partie est formidable, mais parce qu'à toute force il faut miser :

> ...Le cœur me bat. Lourd est l'enjeu
> Du pari qu'après toi, Pascal, je recommence :
> Quand l'infime est la mise opposée à l'immense,
> Rien à perdre en l'humain, tout à gagner en Dieu
> Jouer sur le fini serait honte ou démence.

J'aime qu'ainsi la poésie soit fortement pensée, et que la pensée, même hautement philosophique, consente à demeurer poétique. Sully-Prudhomme n'a pas cru que ce prodige fût possible. Il eut bien tort. Lucrèce, au sein même de ses coupables erreurs,

l'avait pourtant et par avance démenti. Mlle Amélie Murat à son tour le dément.

C'est tout le drame de la raison et du cœur de l'homme, ou, comme dit, bien plus tragiquement, Mlle Murat, ce sont là

Battements d'un cœur qui se dispute à Dieu.

Qui se dispute à Dieu, mais *désire* le meilleur et le plus sage parti, en attendant de le *vouloir* d'une volonté tout éclairée et forte. Cette âme, en somme, ne s'élance pas encore. Du moins elle se résigne et elle acquiesce, sachant bien, en attendant, et faute de mieux, qu'il n'y a pas mieux à faire.

Je sais pourtant que Dieu, quand sonnera son heure,
Si de ce corps blessé je consens l'abandon
Avec l'humble désir d'habiter sa demeure
  Et de recevoir son pardon,
Ne repoussera point la pauvresse qui pleure.

De ce moral et religieux état d'équilibre instable naît le plus prenant des lyrismes. Cette angoisse que révèlent ces quatre recueils vous prend au cœur, comme une immense peine qu'on voudrait consoler. De telles œuvres, tellement vivantes, tellement humaines, tellement navrées, imposent au critique de sortir des étroites limites de la technique et de l'examen, souvent pédantesque, du métier. Il s'agit bien ici de littérature, d'art poétique et de préceptes !

Oui, sans doute, un peu. Et il faut quand même que j'en convienne pour ne pas abdiquer moi-même la plupart de mes raisons d'être. Mais il y a aussi bien autre chose. Il y a ici tout un destin en jeu. Un destin qui ne se précise pas, qui ne s'ordonne pas encore. C'est cela qui dans ces pages émeut plus que tout, — plus que la magie de strophes pourtant solides et larges, de rimes probes et d'une forme superbement ou délicieusement assurée.

Ces poèmes sont un chapitre vécu de l'histoire des âmes d'hier et d'aujourd'hui. On ne les aurait pas écrits il y a cinquante ans. Et Verlaine lui-même n'a pas connu cette note. Ils sont une date. Ils portent la marque d'un temps qui peut bien renier Dieu, mais ne saurait l'escamoter. Ils posent le problème que désormais on ne pourra plus éluder et que, sous peine de folie et d'éternelle infortune, il faudra bien résoudre suivant le désir de Celui qui en constitue le sublime objet.

Je sais : ils renferment bien autre chose que ce que de parti pris j'ai voulu exclusivement y voir. Le sentiment de la nature y est d'une qualité, d'une distinction rare, le pittoresque parfait, exactement conforme à la nature, jamais poussé, jamais forcé, jamais corsé, — la tendresse intensément émue et j'oserai ajouter digne, même en ses erreurs et ses écarts, en raison du dévouement entier, du haut altruisme, disons plus chrétiennement et plus justement, en raison de la sainte charité qui s'y révèle.

Je sais tout cela, et bien d'autres mérites, qu'on pourrait relever pour les mettre à leur rang — très haut — peut-être le plus haut dans la production d'aujourd'hui.

J'ai voulu toutefois, et de préférence, m'en tenir, dans cette rapide étude, à ce point de vue du *tourment divin*, qui m'a paru le plus beau.

De cette œuvre si fortement signée je fais donc le plus grand cas.

Puisse son auteur progresser par la suite dans le sens que tous les chrétiens qui la liront désirent. En l'espèce, le vœu même de Dieu est le nôtre.

Le lyrisme de Mlle Amélie Murat est appelé à s'épanouir encore davantage dans la splendeur et l'immensité des thèmes que peut lui offrir Dieu pleinement capté.

L'achèvement de son art, et bien autre chose, sensiblement plus précieux, sont à ce prix.

José Vincent.

Chronique Sociale

Quelques faits recueillis parmi beaucoup d'autres, au hasard des nouvelles qui alimentent la chronique quotidienne, nous fourniront matière à réflexions et nous inviteront à d'opportunes lectures. Ils sont riches d'avenir parce qu'ils sont l'aboutissant et le résultat d'efforts depuis longtemps engagés qui mettent en lumière la valeur de la pensée sociale chrétienne.

A la fin de février 1928, les syndicats communistes affiliés à la C.G.T.U. mettaient en grève l'usine Sion à Halluin. Le prétexte était fourni par des revendications de salaires. Les syndicats libres rattachés à la Confédération française des Travailleurs chrétiens (C.F.T.C.) qui comptaient parmi leurs adhérents un tiers environ du personnel touché par l'ordre de grève, déclarèrent cette grève injuste et injustifiée et décidèrent en conséquence que les leurs n'y participeraient pas. Ils avaient en effet résolu, et non point seulement pour leur compte, des difficultés bien plus graves que la réclamation qui servait de mesquin prétexte au geste des communistes. A la suite de plusieurs entrevues avec la direction de la maison Sion, ils avaient obtenu des engagements écrits donnant aux ouvriers de cette importante usine pleine satisfaction. Les syndicats libres s'empressèrent de communiquer aux intéressés et à toute la population les conditions qu'ils avaient obtenues. La grève n'avait donc aucune raison d'être.

Les adhérents des syndicats libres se rendirent au travail : ce ne fut pas sans soulever une âpre colère chez les communistes dépités de se voir ravir l'espèce de monopole qu'ils prétendent exercer à Halluin dans la conduite des conflits du travail. La Confédération générale du Travail (C.G.T.) n'y compte pas d'organisation effective. Les syndiqués librés qui voulaient maintenir à l'encontre de la dictature communiste leur droit propre de juger le conflit Sion et de conformer leur conduite à leur jugement, se trouvèrent donc

en butte aux procédés extrémistes par lesquels cette dictature entend s'établir. Après deux jours de vexations de toutes sortes et de voies de fait contre lesquelles les forces de gendarmerie n'étaient pas toujours capables de les protéger, il fallut renoncer à une lutte inégale. Cédant à la violence brutale, les syndicats libres décidèrent de laisser à leurs adhérents toute liberté.

Il fallait dès lors prévoir pour ces chômeurs forcés des secours qui du côté communiste ne faisaient pas défaut. Lourde charge pour les organisations chrétiennes, et qui risquait d'épuiser rapidement les fonds patiemment amassés des caisses de secours. Celles-ci firent alors appel à tous leurs amis et provoquèrent une souscription. Soutenu et répété par une partie de la presse locale, cet appel fut entendu. Au sein de la C.F.T.C. tout entière, se manifesta la plus touchante solidarité ; et parmi les souscripteurs on peut relever nombre de prêtres, de professeurs, de commerçants, voire d'industriels qui affirmaient ainsi qu'ils avaient compris pour quels principes cette dure et pénible action avait été engagée. Au bout de quelques semaines on avait recueilli plus de 200.000 francs.

Ce lamentable conflit s'est prolongé jusqu'au début de juin. Il a fait la preuve que les organisations syndicales chrétiennes sont de taille à pratiquer, quoi qu'il leur en puisse coûter, les principes qu'elles affirment. On avait insinué méchamment contre elles qu'elles avaient au fond partie liée avec les éléments révolutionnaires, et que toujours elles réaliseraient le front unique contre le patronat dans le plus détestable esprit de guerre de classes. Ceux qui connaissent la C.F.T.C. n'avaient certes pas besoin que le contraire fût démontré. Mais les voilà désormais lavées de ce reproche aux yeux de ceux qui, prévenus contre elles, les accusaient d'être des formations de guerre contre l'autorite patronale.

Et lorsqu'on sait ce qu'il en a coûté d'injures, de brimades, de violences de toutes sortes à ces bons militants de l'idée chrétienne, on est saisi d'admiration. On doit faire confiance à des organismes qui provoquent de tels courages et qui savent, au prix de pareils efforts, se montrer intraitables sur l'application des principes essentiels d'une doctrine parfaitement définie.

La C.F.T.C. vient de donner à l'occasion de son Congrès à la Pentecôte d'autres preuves de sa vitalité, de sa sagesse, de sa résolution de faire rentrer la pensée chrétienne dans les relations du tra-

vail. En un temps où le syndicalisme ne connaît plus, dans l'opinion populaire, la vogue d'autrefois, elle seule maintient intact le chiffre de ses adhérents et continue à l'accroître régulièrement. C'est que son recrutement ne tient pas à l'éphémère engouement qui tout à coup, à la faveur de quelque tapageuse campagne, précipite les masses dans des syndicats qui promettent la révolution et le bonheur parfait pour demain, et qui se vident avec la même rapidité le jour qui suit la déception. Elle s'applique non pas seulement à grouper des effectifs, mais surtout à former des hommes. Reconquérir ses adhérents à la vraie notion du christianisme et de ses exigences sociales, les armer de toutes les qualités personnelles qui font les entraîneurs d'hommes, les mûrir par la connaissance des problèmes souvent si complexes que soulèvent l'activité économique et les relations nées du travail, telle est la tâche qu'elle accomplit avec une pénétration qui s'accentue chaque année.

Quelques-unes des questions examinées à Paris en son Congrès de la Pentecôte en fourniront la preuve : l'organisation scientifique du travail et le rôle du syndicat dans la rationalisation ; les allocations familiales et le moyen d'en obtenir légalement le bienfait pour tous les travailleurs chefs de famille ; un programme de réalisations législatives et de collaboration des syndicats à l'application des assurances sociales.

Les faits que nous venons de relever ne peuvent donner, quelle que soit leur haute valeur d'exemple, qu'une idée incomplète de ce que sont les syndicats chrétiens et du rôle qu'ils jouent dans la reconstruction de la société moderne sur des bases chrétiennes. L'*Action Populaire*, toujours à l'affût de ce qui peut servir cette grande tâche à laquelle, depuis plusieurs Pontificats et sous différentes formes, les Papes nous ramènent, a publié dans sa collection des *Archives du Manuel social*, un livre qui les fera connaître avec plus de précision. La nature, l'organisation et le programme des Syndicats ouvriers chrétiens[1], tel est le titre sous lequel le P. Joseph Arendt S. J. a groupé une étude d'ensemble sur cette forme si heureuse du syndicalisme. Ingénieur, licencié en sciences administratives, professeur à l'Ecole centrale supérieure pour ouvriers

1. « *La Nature, l'Organisation et le Programme des Syndicats Ouvriers Chrétiens* », par Joseph Arendt, S. J., Ingénieur, licencié en sciences administratives, professeur à l'Ecole centrale supérieure pour ouvriers chrétiens de Belgique, 1926, Paris, Action Populaire, « Editions Spes », 17, rue Soufflot.

chrétiens de Belgique, l'auteur réunit en sa personne toutes les compétences qui lui permettaient d'écrire cet ouvrage. On y trouvera une étude économique fort bien conduite sur le rôle du syndicalisme dans la structure de la société moderne. Qu'on le déplore ou qu'on l'approuve, l'organisation des ouvriers en syndicats est un fait qui se présente avec un caractère d'universalité qui doit frapper tout esprit soucieux de comprendre son temps. Dans tous les pays industriels le syndicalisme a accompagné le développement des formes modernes de la production. Le P. Arendt prend ce fait comme point de départ et montre le rôle du syndicat ouvrier ; il le place en face de l'évolution industrielle, et reprend ensuite les étapes du mouvement syndical, montrant comment s'est imposée la nécessité de fonder des syndicats chrétiens.

Il en étudie ensuite la doctrine, s'attachant à dégager leurs principes fondamentaux et à mettre en lumière les erreurs qu'ils réprouvent. Ces syndicats ne sont pas pour autant des facteurs de division, et par suite de faiblesse, pour la classe ouvrière. Un chapitre très judicieusement conduit marque avec précision leur position quant à « l'union de tous les ouvriers », c'est-à-dire vis-à-vis des conditions à remplir et des précautions à prendre quand il s'agit d'une entente d'ailleurs limitée et passagère avec d'autres syndicats. On voit par là avec quelle ampleur l'auteur a traité son sujet et comment il a tenu à faire front à toutes les objections qui peuvent venir et qui en fait sont venues chercher à enrayer le développement de ces organisations. Il fallait ensuite montrer l'attitude de l'Eglise à leur égard : l'auteur n'y manque pas et relate ses interventions en faveur des syndicats. Puis, passant au terrain pratique, il décrit, avec une exactitude et une prudence qui donnent à son exposé beaucoup de force, le rôle des prêtres dans le mouvement syndical.

Là, comme partout ailleurs, le prêtre sera surtout un éducateur « virtutum opifex » ; et ce côté de l'action syndicale qui est à la base de toute action reçoit dans ce livre de très sérieux développements. Le P. Arendt montre la nécessité d'une formation générale et proprement syndicale, surtout il en expose les méthodes et les moyens avec une autorité et une expérience que personne ne contestera au professeur de cette école supérieure d'Héverlé-Louvain qui a déjà à son actif tant de services rendus.

Les pages consacrées à l'organisation syndicale ne sont pas moins

suggestives. Ici l'exposé du P. Arendt s'enrichit d'un intéressant parallèle entre les législations française et belge. Bien qu'écrit en Belgique, cet ouvrage n'est donc pas moins utile à un lecteur français. Il y a là d'ailleurs une étude fort complète du mouvement syndical chrétien dans différents pays, notamment en Belgique, en France, aux Pays-Bas et en Allemagne, un exposé de la Confédération internationale des Syndicats chrétiens et de son programme d'organisation, d'action et d'éducation.

Les militants du mouvement syndicaliste et tous ceux qui sont amenés à les aider et à les conseiller y trouveront enfin un exposé précieux des fonctions et des relations des groupements syndicaux, et sous le titre « Les enseignements de l'expérience » des pages extrêmement suggestives.

On rapprochera volontiers de ce guide pratique un excellent ouvrage qui montre en œuvre l'action d'un grand patron chrétien. Avoir confiance dans les masses ouvrières, les aimer assez pour travailler à leur éducation sociale et économique, croire cette éducation possible, c'est ce qui caractérise Léon Harmel, l'industriel du Val-des-Bois, dont le R. P. Guitton vient de retracer la vie et la pensée en deux volumes[1] qui sont d'un intérêt puissant, pleins de fragments inédits de la correspondance ou des notes personnelles de celui qu'on appelait le « Bon père » : il savait si bien revêtir d'une forme pittoresque et frappante des idées justes, Mais cette œuvre n'appartient-elle pas à l'histoire ? Laissant à un autre chroniqueur le soin d'en faire avec plus d'autorité la recension, nous avons cependant jugé impossible de ne pas signaler la portée de l'exemple de ce patron qui aimait assez ses ouvriers pour pratiquer à leur égard cette politique de la confiance et n'entreprendre de réaliser leur bien qu'avec eux et par eux. On recueillera grand profit d'un contact avec la pensée si forte et si sage de ce chrétien qui fut avant tout un homme d'action, tenant pour certain qu'une formule ne mérite pas crédit si à l'expérience et à l'épreuve des faits elle n'a pas montré sa valeur et sa puissance de réussite.

Le travail qui s'accomplit en silence à Malines depuis 1920, au

1. Georges Guitton, S. J., *Léon Harmel*, 1829-1915. I. Jusqu'à l'Encyclique Rerum Novarum, 15 fr.; II. Après l'Encyclique Rerum Novarum, 20 fr. Action Populaire, « Editions Spes », 17, rue Soufflot, Paris.

sein de l'*Union internationale d'Etudes sociales*, autour du cardinal Mercier d'abord, puis de son successeur, le cardinal Van Roey, a permis la publication d'un petit volume qui rendra d'immenses services à tous ceux qui ont à s'occuper de questions sociales. Et qui donc n'est amené peu ou prou de nos jours, par nécessité si ce n'est par vocation, à dire son mot et à prendre parti dans ces questions ? Le *code social*[1] qui se présente modestement comme une esquisse d'une synthèse sociale catholique apporte dans des formules concises, ramassées et toutes chargées de sens, l'essentiel de la pensée chrétienne en face des problèmes sociaux envisagés sous les aspects les plus modernes. Ce n'est pas un manuel, ni un ouvrage d'initiation : il offre bien plutôt des thèmes de méditation, des orientations de pensée à celui qui veut mettre en toute sa vie les conséquences de sa doctrine et qui a souci de tout restaurer dans l'ordre chrétien et dans la Paix du Christ. Ces quelques pages, œuvre collective de théologiens, de professeurs, d'industriels et d'hommes d'affaires, mêlés les uns et les autres aux formes les plus diverses de l'action catholique dans le monde, permettront d'éviter bien des erreurs de langage et d'orientation. Combien plus encore elles découvriront à qui les méditera les fécondes et infinies richesses de la vérité.

L'activité des organismes internationaux qui siègent à Genève occupe désormais une rubrique qui demeure permanente dans la presse quotidienne. Qu'il s'agisse de la Société des Nations ou de sa filiale l'Organisation Internationale du Travail, le public se rend compte que les débats qui s'y conduisent engagent des intérêts considérables et que ce n'est pas en vain que, dans cette atmosphère internationale où l'on apprend à parler « européen », sont soulevées ces discussions. Sans doute les solutions sont parfois laborieuses à trouver : nul ne s'en étonnera de ceux qui savent quels intérêts contraires sont aux prises, et quels partis pris s'affrontent. Une œuvre si considérable ne se peut comprendre qu'en prenant un peu de recul ou mieux de hauteur. Le kaléidoscope un peu brouillé des dépêches quotidiennes en rend mal la véritable physionomie et l'intérêt.

1. Code social, *Esquisse d'une synthèse sociale catholique*, Union Internationale d'Etudes Sociales, 1927, « Editions Spes », 17, rue Soufflot, Paris (5e).

Là encore, pour comprendre et pour juger, il faut se placer du point de vue catholique, universel et supranational par définition. Aussi est-ce une très heureuse pensée qui nous a donné « l'organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraine[1] ». Le R. P. de la Brière, professeur des principes chrétiens du droit des gens à l'Institut catholique de Paris, observateur attentif, perspicace et fidèle de la vie internationale qui s'organise à Genève, est très qualifié pour faire comprendre les aspects complexes des affaires qui se traitent dans les conseils de la Société des Nations et porter un jugement sur son activité. Il tient une place éminente dans cette Union catholique d'études internationales fondée à Fribourg par le regretté M. de Montenach, qui s'est donné pour tâche d'étudier les problèmes internationaux à la lumière des principes chrétiens et d'apporter, sous la forme de suggestions et de documentation, une collaboration catholique à la Société des Nations ; elle y fait entendre, toujours avec honneur, souvent avec profit, une pensée catholique.

Mais toute la vie internationale n'est pas dans la Société des Nations, et le P. de la Brière considère en même temps les affaires diplomatiques de la Papauté, en tant que Puissance souveraine, agissant sur le terrain du Droit des Gens. Ce rapprochement est plus que significatif. Il donne une vue complète de la vie internationale qui y gagne ainsi en étendue. Faut-il ajouter qu'elle y gagne en profondeur aussi ? Les problèmes internationaux envisagés du point de vue chrétien prennent alors seulement tout leur relief et tout leur intérêt ; on en découvre mieux les solutions possibles.

Ce livre retrace ainsi et explique l'incessant bouillonnement de la vie internationale. Tous nos lecteurs savent combien la plume qui l'écrivit a d'élégance et de distinction. Elle excelle à retenir le détail caractéristique, l'anecdote, le trait pittoresque ; elle sait résumer en quelques lignes toute une longue évolution et marquer en un fidèle raccourci la courbe des événements.

A peu près dans le même temps, Mgr Julien, évêque d'Arras, pu-

1. Yves de la Brière, Professeur des Principes Chrétiens du Droit des Gens à l'Institut Catholique de Paris, « *L'organisation Internationale du Monde Contemporain et la Papauté souveraine* », 2e série (1924-1925-1926), « Editions Spes », 17, rue Soufflot, Paris (5e), 1927, 18 francs.

2. Mgr. Eugène Julien, Evêque d'Arras, « *L'Evangile nécessaire à l'ordre international* », Paris, Librairie Bloud et Gay, 3, rue Garancière, 1927.

bliait avec sa double autorité de pasteur et de penseur délicat, une série de discours ou d'écrits sous ce titre significatif « L'Evangile nécessaire à l'ordre international[2] ». On les doit à des circonstances fort diverses : que ce soit la Semaine sociale du Havre où l'on se préoccupait surtout de pensée juste et de technique éprouvée, ou le Congrès de Bierville où l'on mettait l'accent sur la nécessité — d'ailleurs incontestable — de fournir à la vie internationale un élément sentimental, une sympathie réelle que peuvent développer les rencontres, surtout les rencontres de jeunes. Ici autant que là, l'éloquence si finement attique et la pensée si ferme et si nuancée à la fois de l'évêque d'Arras le qualifiaient pour reprendre cette vérité et la faire éclater aux yeux. « L'Evangile est nécessaire au salut du monde quand il s'agit des âmes prises en particulier... quand il s'agit des rapports qui unissent les âmes entre elles... quand il s'agit d'établir la paix entre les peuples. » La préface, en ces termes, résume bien tout l'ouvrage.

Et l'évêque, toujours soucieux de diriger les âmes, d'affermir les volontés, de susciter les optimismes nécessaires, s'écrie : « Ne nous abstenons pas quand les incroyants nous empruntent notre programme en le démarquant. Marchons à la tête du monde, vers la paix du monde. » Que cet appel sonne clair en un temps où nous voyons les peuples se chercher les uns les autres, dans la confusion parfois de la pensée, mais avec une bonne volonté pacifique dont plus d'un signe atteste la réalité, et à laquelle il ne manque souvent pour être pleinement efficace que la lumière et la chaleur de la vérité chrétienne, que la force de la vertu chrétienne.

Cet aspect du christianisme cherchant à comprendre le monde moderne pour le pénétrer et lui infuser la vie, nous le retrouvons dans les Semaines sociales, dont les deux éminents auteurs que nous venons de rapprocher illustrent le corps professoral. La XX[e] session s'en prépare à Paris, avec ce programme immense et audacieux : la loi de charité dans la vie sociale. Immense et audacieux parce que, dans la vie chrétienne, tout est imprégné de la charité; nulle part elle n'est étrangère ; c'est donc une synthèse de toutes les questions qu'il faudrait faire. Tant de notions fausses ont défiguré la divine image de la charité, tant d'erreurs ont prétendu la cantonner étroitement et presque la bannir de la vie sociale

qu'il faut l'imperturbable audace et la tranquille assurance des professeurs de la semaine sociale pour entreprendre de rectifier d'un coup tant de fausses conceptions. Ce n'est pas seulement la pensée qu'il faut assainir, mais le langage, corrompu lui-même tant l'erreur a pénétré profondément, confondant jusque dans les mots aumône et charité. Tâche nécessaire et hautement apologétique qui est bien dans la ligne des semaines sociales et à laquelle les amenaient doucement mais infailliblement les études des années précédentes.

Le Havre, en 1926, avait vu étudier la vie internationale dont l'obsession décidément marque notre temps comme le signe peut-être le plus caractéristique de ces années d'après-guerre. Il n'est pas possible de rappeler par le détail la somme de travaux réunis dans le volume qui donne intégralement le texte des cours enseignés[1]. Tous les aspects de la vie internationale y ont été envisagés, depuis les problèmes d'ordre moral ou philosophique qu'elle soulève jusqu'aux techniques dans lesquels elle entreprend de s'assouplir afin de s'organiser.

Et ce fut l'an dernier, à Nancy, « La femme dans la société ». Dans le volume qui vient de paraître[2] on retrouvera la multiplicité des aspects de l'activité féminine, multiplicité apparente, car la femme n'est-elle pas, par tout son être physique et psychique, ordonnée à la maternité ? La femme est désignée pour l'éducation. Elle est marquée pour donner à d'autres êtres qui seront le prolongement de son être, la vie qui la perpétuera elle-même, vie physique parfois, vie morale et intellectuelle toujours. Et la plupart des leçons magistrales ont été amenées à mettre l'accent sur cet aspect si profondément caractéristique du tempérament féminin, de ses ressources, et de ses puissances d'action. « Maternité virginale, maternité des âmes », dira le R. P. Béchaux dans un éloquent discours où il montrait la place de la femme dans l'Eglise.

1. Semaines Sociales de France. Le Havre, 18e session 1926. « *Le problème de la vie internationale* ». Compte rendu in-extenso des Cours, des Conférences et Leçons documentaires. J. Gabalda, 90, rue Bonaparte, Paris. Emmanuel Vitte, 3, place Bellecour, Lyon. Chronique Sociale de France, Secrétariat permanent, 16, rue du Plat, Lyon.

2. Semaines Sociales de France. Nancy, 19e session 1927. « *La Femme dans la Société* ». Compte rendu in-extenso des Cours et Conférences. J. Gabalda, 90, rue Bonaparte, Paris. Emmanuel Vitte, 3, place Bellecour, Lyon. Chronique Sociale de France, Secrétariat permanent, 16, rue du Plat, Lyon.

Ici encore on pensera que de tout cet ensemble de cours et de conférences une idée ressort puissante et dominatrice, qu'elle s'impose avec toute la force de la vérité et par conséquent qu'elle doit tout commander depuis la formation intellectuelle et morale de la femme jusqu'à l'organisation de son activité et à son orientation professionnelle, jusqu'aux règlements qui la protègent à son travail, et à la notion de son salaire : c'est que la femme est faite pour être mère. Et si les circonstances lui refusent le mariage ou la maternité selon la chair, elle ne trouvera sa véritable indépendance, elle ne sera vraiment et pleinement elle-même que si elle se découvre une tâche d'apostolat où elle puisse épanouir au profit des esprits et des âmes ses qualités maternelles.

Aussi plus on travaille, plus on pense, plus on agit en profond et intégral accord avec la pensée chrétienne, plus on découvre aussi la solution de ces embarrassantes et irritantes questions sociales. Dans l'organisation des sociétés contemporaines autant que jamais peut-être, l'Eglise se présente avoir les solutions les plus justes et les plus opportunes. Il n'est que d'être assez chrétien pour les comprendre, assez chrétien encore pour les réaliser.

Joseph Danel.

Informations

Notes et Documents

I. De quelques livres de vacances.

Pour un catholique « d'action » (et de nos jours, tous ne devraient-ils pas l'être ?), il n'y a guère de vacances, semble-t-il ; si nous interrompons quelque temps le cours de nos occupations habituelles, n'est-ce pas surtout dans le dessein de leur donner un meilleur « rendement » ? C'est pourquoi nos lectures, même les plus délassantes, doivent être orientées dans le sens de notre apostolat : c'est là, M. Julien Benda devrait-il une fois de plus dénoncer la « trahison des clercs », du bon, de l'excellent pragmatisme.

Grâce à Dieu, les livres ne manquent pas qui peuvent nous permettre de passer en leur compagnie d'agréables heures tout en faisant provision d'informations précieuses pour notre action d'aujourd'hui ou de demain. N'est-ce pas le cas d'un livre qui nous arrive de Belgique, *La Sagesse du curé Pecquet*, par Omer Englebert (267, p. Giraudon, 11 fr.) ? Ce curé des Ardennes belges dont on nous livre les souvenirs, les lettres, les homélies, est un homme bien sympathique. Ses propos réjouissants, savoureux, sont marqués au coin du bon sens chrétien : le moyen de ne pas lui donner raison quand il fustige la fausse dévotion dont la charité est absente ? Il n'y a pas moins de vérité dans ses libres jugements sur l'éloquence de la chaire qu'il voudrait moins académique et plus évangélique. Son amour des âmes perçant à travers sa malicieuse bonhomie n'est pas sans nous émouvoir : il nous plaît qu'il ait résolu de sauver l'âme de son chef de gare libre-penseur. Avouons-le pourtant, ce prêtre zélé n'est pas tout à fait celui que nous souhaiterions trouver dans toutes les paroisses de France et de Belgique, le prêtre surnaturel à la volonté tendue vers l'unique nécessaire : il attache trop d'importance à certaines contingences hu-

maines, à l'élection de M. Jonnart à l'Académie française, par exemple. Imagine-t-on un curé d'Ars ou un Père Emmanuel suivant de si près le mouvement des lettres et faisant le voyage de la capitale pour entendre pérorer des politiciens ?

Constatons-le une fois encore : l'âme du prêtre, ce n'est pas dans la littérature même bien inspirée que nous pouvons en trouver une image fidèle. A deux reprises, Bernanos s'y est en vain essayé et la seconde, dans l'*Imposture*, ce fut pour commettre une action peu digne d'un chrétien.

L'âme du prêtre, nous la rencontrerons plutôt dans les vies de saints, dans celles même qui sont rédigées par des écrivains dont la réputation est due à des travaux d'un genre moins édifiant ; qui eût prophétisé, naguère, que M. Henri Lavedan écrirait, au soir de sa vie, une vie de *Monsieur Vincent, aumônier des galères* ? Il est moins étonnant que M. Henri Ghéon nous donne une *Saint Curé d'Ars* (dans la collection *Les grands Cœurs*, chez Flammarion). On sait assez que son souple talent se meut habituellement dans le « climat » de la sainteté. Tout son théâtre en témoigne : l'une de ses dernières pièces (*Justine et Cyprien*, tragi-comédie fantastique, éditée, comme *La fille du sultan et le bon jardinier*, aux « Cahiers du théâtre chrétien », chez André Blot) n'est-elle pas tirée du bréviaire ?

Le R. P. Dissard, en nous présentant *Un Missionnaire de campagne*, le P. François de Paule Tarin, S. J. (237 pages, Apostolat de la prière, 9, rue Montplaisir, Toulouse, 8 fr. 75 franco) n'a pas prétendu composer une vie « romancée » ; c'est un simple récit sans visée littéraire ; il n'en offre pas un moindre intérêt. Quelle figure étonnante, haute en relief, que celle de ce jésuite espagnol qui est presque notre contemporain, puisqu'il est mort en 1910 ! Chez ce missionnaire populaire, quelle flamme apostolique ! L'ingéniosité du P. Tarin nous ravit et nous amuse ; mais aussi quelle soif de prière et de mortification chez ce compatriote de la grande Thérèse d'Avila ! Pendant de longues années, le P. Tarin ne connut guère le sommeil ni même le repos sur un lit. Dans ses tournées apostoliques, il se contentait de fermer les yeux quelques instants, assis sur une chaise dans une sacristie. Cet émule du curé d'Ars comprenait parfaitement les besoins des âmes modernes : pour les conquérir, il ne négligea rien, sachant tirer un

merveilleux parti de l'école et de la presse. Nul doute qu'il eût fait bon accueil au cinéma et à la T.S.F. A tant de titres, le P. Tarin nous semble un modèle de ce que doit être le prêtre-apôtre de notre temps.

La *suite* dans les préoccupations et les initiatives, l'unité dans la vie, avec tout ce que cela suppose de discipline intérieure, n'est-ce pas le secret de ceux qui, malgré les inévitables déboires de toute existence humaine, sont des entraîneurs ou des créateurs ? De ce point de vue, on lira avec fruit le volume de l'abbé Robert Lesage, sur *Charles Tellier*, le père du froid (196 pages, chez Giraudon, 56, rue Notre-Dame-des-Champs, sans indic. de prix). L'amour du travail et la persévérance caractérisaient au mieux l'attirante personnalité du promoteur de l'industrie frigorifique mondiale. Et ce fut un savant chrétien, un de ceux qui, si nombreux, prouvent par leur exemple combien il est absurde d'affirmer l'incompatibilité de la science et de la foi. Le cas de Tellier confirme parfaitement la remarque pénétrante du physiologiste Dubois-Reymond écrivant ces lignes qui méritent d'être plus connues, malgré le correctif appelé par la dernière phrase.

> La science contemporaine doit en partie son origine au christianisme. C'est la gravité terrestre de cette religion qui, au cours des siècle, a importé à l'humanité ce sérieux emprunt de mélancolie, qui mieux que la facile joie de vivre de l'antiquité, devait la rendre apte aux recherches de longue haleine. En créant chez les hommes une ardente aspiration à la connaissance absolue, le christianisme a réparé les torts qu'il avait eus [*ou plutôt qu'on l'accuse sans raison d'avoir eus*] envers les sciences de la nature[1].

La vie de Tellier est aussi un exemple de ce que peut obtenir la volonté humaine. Elle peut faire des prodiges quand elle s'appuis sur une foi vive, indéfectible en Notre-Seigneur Jésus-Christ : on s'en persuadera à nouveau en lisant *Vingt-deux ans de martyre* (311 p., chez Vitte, 3, place Bellecour, Lyon, 10 fr. franco) par Myriam de G. Histoire émouvante d'un sous-diacre de Normandie qui n'eut jamais la consolation de monter au saint autel. A tout le moins fut-il prêtre de désir : pendant vingt-deux ans, il assista à la lente décomposition de son corps, sachant trouver dans la résignation et

1. Cité par M. Fargues, *Monsieur Cornouzières au coin de son feu*, p. 150. C'est nous qui ajoutons l'incise soulignée.

l'amour une paix et une joie rayonnantes, gardant au cœur le souci des âmes à sauver. Ne cherchons pas là une vaine littérature, et reconnaissons que ce témoignage vécu, écrit dans l'absolue sincérité d'une impitoyable souffrance, appelle mieux que notre curiosité.

Les livres que nous venons de signaler à nos lecteurs nous mettent sous les yeux d'admirables exemples de vie féconde ou sainte : ce sont plutôt des stimulants pour l'action et on n'y trouve guère de vues originales et profondes. Ne rencontrons-nous pas dans notre apostolat des problèmes capitaux dont nous voudrions qu'on nous aidât à découvrir une solution satisfaisante ? Nous sommes préoccupés par le problème de l'éducation : nos vieilles méthodes ont fait leurs preuves, mais allons-nous obstinément bouder aux méthodes modernes qui tendent à faire une place à la spontanéité, à l'activité de l'enfant dans l'œuvre de sa formation morale et intellectuelle ? Méditons les réflexions nuancées que Marie Fargues nous offre à ce sujet dans *Monsieur Cornouzières au coin de son feu* (319 p., Public. Lumière, Dijon, 12 fr.) et nous saisirons mieux peut-être quel parti nos établissements chrétiens d'enseignement féminin pourraient tirer des idées nouvelles en pédagogie, sans nuire à la formation religieuse de leurs élèves. Ces théories éducatives, fondées sur des expériences psychologiques dont l'intérêt n'est pas niable, sont dignes d'un sérieux examen (R. A. 15 nov. 1926. P. Lorus, *Les tendances nouvelles en éducation*).

Pourquoi enfin ne mettrions-nous pas à profit les bienheureux loisirs des vacances pour étudier d'un peu près les « livres dont on parle », ces fameux livres dont trop souvent nous sommes obligés de parler seulement par ouï-dire ? Nous pensons ici aux ouvrages des auteurs à « considérations », de M. L. Romier à M. Benda (en passant par MM. Massis, Thibaudet, Gillouin), bref de tous ceux qui pratiquent ce qu'on pourrait appeler le grand reportage intellectuel autour des problèmes essentiels du temps présent. Leurs livres ont tous la caractéristique de nous présenter des vues et souvent une thèse personnelles. Pour le public lettré, ce sont là en somme les *maîtres à penser* : les auteurs « à considérations » contribuent pour une part, dans un cercle restreint mais important par sa qualité et son rayonnement, à façonner l'esprit public, celui qui s'exprime dans les conversations et se monnaie dans la presse quotidienne. C'est

dire de quel intérêt il peut être pour nous, catholiques d'action à l'esprit déjà averti, à prendre contact avec ces livres, bien plus pour être en mesure de fournir une réponse satisfaisante aux problèmes qu'ils posent que pour en épouser sans critique les idées parfois imparfaites et les jugements discutables : n'est-ce pas le rôle de la *Revue Apologétique* de faciliter, par des commentaires autorisés et judicieux, un pareil contact ? Cette note, sans avoir tant d'ambition, aurait voulu suggérer une orientation utile.

E. D.

II. L'Institut français de Washington.

J'ai eu occasion d'entretenir les lecteurs de la *Revue Apologétique* de la grande institution intitulée *National Catholic Welfare Council*[1]. A Washington où elle a ses bureaux, s'est également installée depuis quelques années une autre institution qu'il m'a été donné aussi de visiter aux vacances de 1927 et qui, pour être plus modeste, n'est pas moins digne d'intérêt pour des lecteurs français, en raison du but très particulier qu'elle se propose.

BUT. — *L'Institut français* de Washington a en effet pour but « d'encourager, aux Etats-Unis, l'étude de la pensée et de la civilisation françaises, comme elles se révèlent, dans l'histoire, l'art et la littérature, et cela dès les origines mêmes, avec une certaine insistance sur l'époque à laquelle, pour la première fois, la France prit contact avec le continent américain. Il voudrait « préserver la mémoire des apports de la race française au développement de la civilisation américaine ».

C'est le moyen le plus efficace — parce qu'il est le plus discret — de travailler à un rapprochement très désirable, mais très difficile sur les autres terrains. Même entre catholiques, même entre prêtres, on éprouve une sorte de gêne qui vient de ce que, de part et d'autre, on croit ne pas être compris. C'est comme si on redoutait que des essais d'explications sur la situation présente ne servent qu'à accentuer le malentendu.

Voilà pourquoi les fondateurs de l'*Institut français* ont décidé de faire porter leurs études sur une époque qu'il est plus facile d'étudier avec sérénité. Outre les grands faits historiques toujours

1. Numéro de mai, p. 625.

utiles à rappeler, il y a bien des aspects de l'influence française sur la vie américaine qui ont été jusqu'à présent négligés ou laissés dans l'ombre par suite du manque de documentation : la contribution des Français, par exemple, au développement de la médecine, des mathématiques, des sciences sociales et des arts — en particulier de l'architecture, — est encore mal connue et mérite d'être étudiée en détail.

Ce sont ces différents facteurs de la civilisation américaine qui, pour n'être pas les seuls ni même sans doute les plus importants, ne manquent pourtant pas d'intérêt et sur lesquels, pour cette raison, les fondateurs de l'Institut français de Washington ont jugé opportun d'attirer l'attention du public américain. Bien que les échanges d'ordre intellectuel entre les deux pays soient plus intenses que jamais, l'Amérique, aujourd'hui, vit de sa vie propre. L'œuvre des pionniers français est faite ; ils ne seront bientôt plus qu'un souvenir. Aussi, importe-t-il que ce souvenir ne périsse pas et ne passe pas au rang de légende avant même que n'aient disparu les derniers témoins d'une activité si glorieuse pour la France, si féconde en heureux résultats pour la civilisation américaine.

Programme. — Pour atteindre le but qui vient d'être indiqué, l'*Institut français* se propose d'abord de fonder à Washington, près de la Bibliothèque du Congrès, et dans plusieurs grands centres de culture, une Bibliothèque spéciale qui s'enrichirait des œuvres où se révèle le plus clairement « le vrai visage de la France éternelle ». On y recueillerait aussi tous les documents qui pourraient servir aux études d'histoire sur la race française aux Etats-Unis. Un musée pourrait y être adjoint dans le même but. L'Institut encouragera les traductions d'ouvrages français et les publications de monographies capables de faire ressortir toutes les empreintes françaises sur la vie américaine. Il envisage la fondation d'une *Revue historique franco-américaine* et la fondation de chaires professorales, de séries de conférences, de bourses d'études ou de voyages en conformité avec le but qu'il se propose.

Organisation. — L'Institut est gouverné par un conseil d'administration composé de dix membres à qui incombe : 1° l'élection ou l'admission des membres ; 2° l'élection annuelle du Bureau ; 3° la direction des travaux ; 4° la responsabilité de l'emploi des fonds.

Ce conseil comprend des Américains et des Français, des repré-

sentants de quatre Universités et des personnes connues par leur attachement à la France et aux traditions françaises des Etats-Unis. Le général Pershing en a accepté la présidence d'honneur.

Au début, l'Institut eut son siège à l'Ecole de Service étranger de l'Université de Georgetown[1]. Il est maintenant installé en plein cœur de la capitale américaine, dans les bureaux de la Dotation Carnegie pour la Paix internationale, 2, Jakson Place[2]. C'est là que j'ai pu en étudier les divers services sous la direction du secrétaire général, M. Baisnée, professeur au Séminaire sulpicien de l'Université catholique de Washington.

Depuis mon retour en France, j'ai reçu une magnifique édition du Traité de 1778 publiée par les soins de l'Institut français. D'autres publications sont annoncées. Voici les principales : *The French Army and Navy at Yorktown ; The Louisiana Purchase ; Early French Missionaries ; Letters of the French volunteers to Benjamin Franklin.*

Ainsi commence à se réaliser le but de l'Institut qui est « de préserver la mémoire des apports français à la civilisation américaine ». Puisse ce jeune Institut, grâce au concours de plus en plus efficace des catholiques et des prêtres français et américains, réussir à « consacrer l'amitié déjà plus que séculaire des deux républiques sœurs et assurer dans la mesure des prévisions humaines, la perpétuité et la fécondité de cette amitié ! »

J. B.

1. Georgetown est un faubourg de Washington. Son Université est dirigée par les Pères Jésuites.

2. C'est là qu'il faut, désormais, adresser la Correspondance et demander le bulletin de l'Institut rédigé en français et dont le premier numéro vient de paraître. On verra dans ce bulletin quelle brillante réception le jeune Institut a faite, le 6 mai dernier, à M. Paul Claudel, ambassadeur de France à Washington.

Petite Correspondance

I. — LOTERIES

Q. *Est-il vrai qu'une loi récente interdise plus strictement toute tombola ou loterie?*

R. Non. Il n'y a pas eu de *loi nouvelle* à ce sujet. Les loteries sont toujours régies par la loi du 21 mai 1836, modifiée par celle du 18 avril 1924. Ce qui est exact, c'est qu'une *circulaire* ministérielle du 2 décembre 1927 — émanant du ministre de l'Intérieur et adressée aux préfets — est venue rappeler les termes de la loi et en presser l'observation. « Sont réputées loteries et interdites comme telles : ...toutes opérations *offertes au public*, sous quelque dénomination que ce soit, pour faire naître l'espérance d'un gain qui serait acquis par la voie du sort. » (art. 1). Cette interdiction est sanctionnée par de très graves peines (art. 3 et 4) contre les « auteurs, entrepreneurs ou agents » de loteries non autorisées (Voir Code pénal, art. 410), et contre « ceux qui auront colporté ou distribué les billets, ou qui, par des avis, annonces, affiches, ou par tout autre moyen de publication, auront fait connaître l'existence de ces loteries ou facilité l'émission des billets » (voir Code pénal, art. 411). Des autorisations peuvent être accordées « en faveur des loteries d'objets mobiliers exclusivement destinés à des actes de bienfaisance, ou à l'encouragement des arts » (art. 5). Ces autorisations sont accordées, suivant l'importance de l'émission, soit par les sous-préfets (pour un capital d'émission de 10.000 fr. et au-dessous), soit par les préfets (de 10 à 25.000 fr.), soit par le ministre de l'Intérieur (de 25 à 50.000 fr.). C'est la circulaire précitée qui a fixé ces chiffres bien supérieurs aux précédents (2, 5, et 10.000 en 1909; 2, 10, et 20.000 en 1919). « Comme contre-partie de cet important relèvement, ajoute le ministre, j'estime qu'une répression énergique de toutes les contraventions s'impose rigoureusement, et que désormais les organisateurs de loteries qui ne justifieront pas d'une autorisation préalable devront être poursuivis dans tous les cas »; et par loteries il entend « toutes les loteries, tombolas, souscriptions dite gratuites avec lots ou opérations similaires, quelles qu'elles puissent être, et sous quelque dénomination qu'elles soient présentées au public ». La circulaire insiste ensuite sur l'*enquête* préalable à faire par l'administration avant d'autoriser une loterie, et sur le *contrôle* sérieux de l'emploi des fonds recueillis. Vous trouverez le texte complet de cette circulaire dans la *Documentation catholique*, 31 mars 1928, col. 812-814.

Dans la définition de la loterie, empruntée à la loi de 1836, nous avons souligné les mots : *offertes au public*. Ne sont en effet réputées loteries et interdites comme telles que « les opérations *offertes au public*, pour faire naître l'espérance d'un gain qui serait acquis par la voie du sort ». C'est l'*offre au public* qui est interdite. On peut donc, au cours d'une séance récréative, du moins si cette séance est privée, tirer une tombola non annoncée. La distribution de billets même payants et le tirage d'une

tombola au cours d'une réunion privée et dans un lieu privé ne tombent pas en effet sous la loi ; n'y tombe pas davantage le placement de billets dans un cercle limité de personnes personnellement connues de l'organisateur : car là encore il n'y a pas *offre au public*. Mais on ne saurait être trop prudent en cette matière, car il est extrêmement difficile de dire avec précision où commence la publicité. Les tribunaux ont sur ce point un large pouvoir d'appréciation, et la tendance de la jurisprudence est de plus en plus sévère à l'égard des loteries. F. C.

II. — EMPECHEMENT DE CRIME ET IGNORANCE

Q. *L'ignorance excuse-t-elle de l'empêchement de crime ?*

R. Avant le Code, la question était controversée. Certains auteurs y voyant avant tout une peine pour punir un délit, soutenaient que l'empêchement de crime ne pouvait pas être contracté par ceux qui en ignoraient l'existence. D'autres, au contraire, considérant que le but principal de la loi était non pas d'infliger une peine pour le délit, mais de sauvegarder l'honnêteté publique, qui réclame la nullité de ces mariages, et de garantir la sécurité des époux en enlevant aux complices tout espoir de mariage qui pourrait les pousser au crime, soutenaient que l'empêchement était contracté même par ceux qui en ignoraient l'existence.

Le canon 16, § 1 du Code de droit canonique ayant statué « *nulla ignorantia legum irritantium aut inhabilitantium ab iisdem excusat, nisi aliud expresse dicatur* », la première opinion n'a plus aucune probabilité. C'est ce qu'affirment tous ceux qui ont écrit depuis le Code sur le droit matrimonial (de Smet, Vidal, Chelodi, Vlaming, etc., etc.). « *Controversia jure praecedenti existens inter doctores... jure Codicis est* PRORSUS ANTIQUATA, *nam stante can.* 16 *et* 2229, NON AMPLIUS DEFENDI POTEST ». Wernz-Vidal, p. 385. F. C.

III. — POUR ETUDIER LA DOCTRINE SOCIALE DE L'EGLISE[1]

Q. *On demande une bibliographie sommaire.*

R. Rappelons d'abord des manuels déjà anciens, mais importants.

Antoine, *Cours d'Economie sociale*, Paris, Alcan 1914 (tendances progressites) refondu par :

Du Passage, dans un sens plus modéré (chez Spes).

Fallon (V.), *Principes d'Economie sociale*, Louvain, Bomans, 1921, 8 fr. (tendances plutôt conservatrices).

Ouvrages plus récents (édités chez Spes).

1. On aura une bonne vue d'ensemble dans le *Code social : esquisse d'une synthèse sociale catholique* (6 fr.).

2. A. Muller, *Notes d'Economie politique* (15 fr.) montre comment la doctrine sociale catholique peut parfaitement s'appliquer dans la réalité concrète économique.

3. Lire également : Legrand. *Les Grands courants de la sociologie catholique à l'heure actuelle* (9 fr.) et du P. Albert Valensin : *Traité de Droit naturel* (2 vol. à 18 et 35 fr.).

Commentaire pratique de l'Encyclique Rerum novarum (9 fr.).

1. Voir d'ailleurs la *Chronique sociale* insérée au présent numéro de la *R. A.*

Points spéciaux :

Questions syndicales : Arendt : *La nature, l'organisation et le programme des syndicats chrétiens* (18 fr.).

La famille : *L'Eglise et la famille* (4 vol. à 10 fr.), par le P. Coulet.

La vie internationale : Y. de la Brière : *L'organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraine* (2 vol. à 15 fr. et 18 fr.).

Deux initiateurs : *Léon Harmel*, par le R. P. Guitton (2 vol. à 15 fr.). *L'œuvre sociale d'A. de Mun*, par Fontanille (20 fr.).

Revue des Revues

REVUES D'INTERET GENERAL

Le Correspondant. — 10 mars 1928. Joseph Douillet, ancien consul de Belgique en Russie, *Ce que j'ai vu, entendu et vécu dans les oubliettes du Gépéou*, c'est-à-dire de la principale administration de la police politique. Document important pour l'étude du bolchévisme russe.

10 avril 1928. A l'occasion du centenaire de Taine, Victor Giraud étudie son *évolution religieuse*. « Si nous parvenions à nous représenter avec exactitude toute son évolution religieuse, nous nous rendrions très nettement compte, du même coup, des raisons profondes de son attitude philosophique, des lacunes et des mérites de son œuvre et même, dans une assez large mesure, de la nature fort complexe et presque contradictoire de l'influence qu'il a exercée, et qu'il continue à exercer, sur la pensée contemporaine. Incomplète assurément, inachevée, l'évolution religieuse de Taine a eu ceci de remarquable et d'émouvant, qu'elle en a préparé d'autres, plus décisives et de portée plus lointaine. *Sic vos non vobis*. Taine s'est avancé jusqu'au seuil du temple où d'autres, conduits par lui, sont entrés sans lui. » — Pierre de la Gorce, *Catholiques et libéraux, il y a cent ans*.

Revue des Jeunes. — 10-25 mars 1928. F. Cayre, *Nos maîtres : Saint Thomas et saint Augustin*. — Victor Giraud publie, à l'occasion du centenaire de Taine, quelques pages inédites de ce philosophe sur les *phénomènes de la conscience morale*. Cette analyse des phénomènes de la conscience morale qui est probablement de 1852, est très révélatrice de la méthode toute positive de Taine, en même temps que des tendances idéalistes de sa pensée. Il est même curieux de constater qu'au terme de ses déductions, il ouvre très discrètement, mais avec une netteté suffisante, des perspectives religieuses. — Jean Rousset, *Glozel*. Preuves de la supercherie. — Henri Gouhier, *Une figure de philosophe chrétien : Malebranche*. Extrait de l'introduction aux *Méditations chrétiennes* qu'on va rééditer.

10 avril. O. L., *L'humanisme de saint Thomas d'Aquin*. — R. Guignard, *Joseph Gorres*. — J. Dessevre, *La mission catholique universitaire française : le développement économique de la Pologne*. — Myrian Thelen décrit quelques *taudis* parisiens et nous apprend que la « Ligue nationale »,

dont le siège social est 92, rue du Moulin-Vert, lutte contre ce grave fléau. « Grâce à cette organisation, des lotissements ont été acquis, sur plusieurs points de la banlieue parisienne, et moyennant l'appoint d'un cinquième du capital déboursé par la société, les travailleurs, reconnus honnêtes et méritants, peuvent acquérir les quelques dizaines de mètres nécessaires à l'érection de leur futur domaine; après cette première mise de fonds, ils s'acquitteront peu à peu, par annuités proportionnelles. »

25 avril. Ch. Mercier. *Les droits de l'homme et des peuples dans la société païenne.* « Le culte de l'Etat est remplacé par le culte d'un Dieu transcendant à la société... Le christianisme n'introduit pourtant pas dans le monde un principe d'anarchie... Cette paix que les Romains avaient imposée uniquement par la force, l'Eglise s'efforcera de la faire régner également dans les âmes, ...en leur communiquant le principe de la charité universelle ...Sans être révolutionnaire, le christianisme avait révolutionné la société païenne. »

10 mai 1928. R. Vallery-Radot, *Georges Desvallières, peintre de l'Incarnation.* Extrait d'un volume à paraître. — H. Cheramy, *Les catacombes romaines et les découvertes faites à Saint-Sébastien hors les murs.* Saint Pierre et saint Paul ont été ensevelis à l'origine aux emplacements traditionnels; mais plus tard, pour une cause qui ne nous est pas indiquée, ils ont été transférés à Saint-Sébastien, à l'époque des consuls Bassus et Tuscus, soit en 258. « Cette nouvelle preuve de l'ensevelissement de saint Pierre à Rome a ému profondément les protestants, qui depuis le XIV[e] siècle s'efforçaient de nier la venue et le martyre à Rome du chef de l'Eglise. D'Angleterre, d'Amérique, d'Allemagne, on vient scruter les murs, y lire les témoignages irrécusables des premiers âges chrétiens. Quelques-uns, dit-on, ne purent retenir leurs larmes. »

Les Lettres. — 1[er] mars 1928. Hedwige Louis-Chevrillon, *Autour du Prayer-Book. Les perspectives de la chrétienté anglaise.* « Ceux des pasteurs qui ne sont pas discrédités pour leur faiblesse, sont désavoués pour leurs tendances; un abîme s'est creusé entre les Bergers, cités au tribunal de leurs brebis, et les dites brebis désabusées des séculaires respects dont beaucoup faisaient leur dernière religion. Ainsi, le clergé anglican, presque entier, se trouve moralement mis à la porte de cette Eglise nationale, à la survivance et l'indépendance de laquelle les plus catholiques d'entre eux ont jusqu'ici sacrifié le principe de l'Unité chrétienne. Les prêtres anglicans croyaient pouvoir revenir aux sources, s'y retremper, s'y revitaliser, sans cependant s'y rattacher, sous la sauvegarde du Pasteur unique. L'esprit d'indépendance égalitaire, premier pivot de la Réforme naissante, en demeure le dernier retranchement.

Entre ces hommes et leurs adversaires, il ne reste plus que ce trait commun, et ce serait un trait vital, s'il y avait encore de la vie dans l'Eglise anglicane. ...L'Eglise nationale est désormais condamnée. » — René Johannet, *Une journée de Mgr Baudrillart.*

1[er] avril. *La crise des élites et les catholiques français* (suite). — Henriette Charasson, *Les poètes catholiques: Amélie Murat.*

Mai 1928. François Guédon, *Autour du concile du Vatican.* Extrait des

notes et impressions de Mgr Foulon appelé à siéger parmi les Pères du Concile. A suivre. — Henriette CHARASSON, *Les poètes catholiques : Amélie Murat.*

Bibliographie

Fichier de la Bibliothèque des Revues pour 1927. — Ce fichier annuel donne plus de mille articles parus dans plus de cinquante grandes revues, durant l'année 1927, classés par lettre alphabétique, et portant chacun la référence précise du numéro de revue. On peut consulter les fascicules signalés dans ce fichier et les recevoir dans toute la France, à n'importe quel moment, aux conditions indiquées dans le fichier.

Prix du fichier : 2 francs ; les 4 fichiers parus : 6 francs. Edité par *l'Echo des Revues*, 81, avenue Crampel, Toulouse.

R. P. J. Webert, Essai de Métaphysique thomiste, 1 vol. de 400 pages, Paris. Desclée, 1927.

Cet intéressant travail inaugure, aux éditions de la *Revue des Jeunes*, une nouvelle collection consacrée à la pensée thomiste. L'auteur nous dit lui-même ce qu'il a voulu faire : « un exposé à la fois sérieux et assimilable, où l'on ferait voir l'armature essentielle de la pensée métaphysique de saint Thomas. Les discussions d'école et les subtilités y seraient franchement laissées de côté. La technique en disparaîtrait autant que possible. L'on s'efforcerait de parler une langue philosophique moderne, sans énerver la vigueur de la pensée traditionnelle ». Ce dessein a été parfaitement réalisé, et le R. P. Wébert a écrit une introduction à la métaphysique de saint Thomas véritablement originale de forme et de style. L'auteur s'attache surtout à dégager les lignes maîtresses de la pensée thomiste, à marquer l'enchaînement des thèses et l'unité de la doctrine, de manière à rendre possible et facile (autant qu'il se peut) une étude directe de saint Thomas. Il atteindra son but, à une condition : c'est que le lecteur non initié (l'ouvrage est fait pour lui), ne soit pas non initié *simpliciter*, mais déjà passablement averti en matière de philosophie. Car la nécessité de faire bref a contraint le R. Père à des raccourcis (dont plusieurs d'une belle réussite, particulièrement le chapitre consacré à la *substance*) qui paraîtraient un peu durs à des débutants. Mais pour tous les esprits formés aux méthodes philosophiques et curieux de connaître exactement la pensée de saint Thomas, l'ouvrage du R. P. Wébert, sûr, concis et clair, sera d'une réelle utilité. R. J.

Raoul Bernard, L'Eternelle question. L'Auteur de tout ? L'Ame. 2 vol. de XII-338 et 294 pages, Nice, Editions Pacis, 1927.

Ces deux volumes constituent un poème (sorte de *De natura rerum*), dont l'auteur pense modestement, avec Camille Flammarion, qu'il se substituera désormais à celui de Lucrèce. Je crains que l'auteur ne reste presque seul de cet avis. En attendant, nous pouvons lui conseiller hardi-

ment : 1° d'écrire en prose et 2° d'étudier un bon traité de philosophie thomiste. Après quoi nous donnera-t-il peut-être le chef-d'œuvre dont le présent ouvrage n'est encore que la promesse modeste. R. J.

Dr Josef Feldmann : Okkulte Philosophie, 1 volume de VIII-223 pp., Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1927.

Le Dr Feldmann, préoccupé à juste titre par les progrès des sciences occultes et les troubles de tous genres que la pratique du spiritisme et de l'occultisme engendre au point de vue intellectuel et moral, s'est efforcé de résumer d'une manière aussi exacte que possible et les faits et les doctrines qui prétendent s'y appuyer. Après avoir montré, en quelques pages excellentes, que le spiritisme est en train de se constituer en une sorte de religion nouvelle, l'auteur étudie les phénomènes de matérialisation, de lévitation, de télépathie, de clairvoyance et d'apparitions. Le Dr Feldmann a certainement rassemblé un grand nombre de documents, puisés aux bonnes sources et a réussi à donner, en un petit nombre de pages, un bon exposé critique de la plupart des faits que l'on groupe sous le nom de spiritisme. Mais son souci d'objectivité pouvait assurément se concilier avec une interprétation et une appréciation personnelles. Or, c'est ce que l'on regrette de ne pas trouver dans ce volume. R. J.

A. D. Sertillanges, O. P. : Somme Théologique, La Création, Pars Ia, questions 44-49, 1 vol. de 296 pp., Editions de la Revue des Jeunes, Paris, Desclée, 1928.

L'édition de la Somme Théologique, entreprise sous le signe de la *Revue des Jeunes*, s'est enrichie d'un nouveau volume du R. P. Sertillanges, comprenant les questions consacrées à la Création. On connaît la méthode et le plan de cette édition, dont le succès a été si vif et si justifié : texte et traduction, suivis de brèves notes explicatives, de renseignements techniques et de tables analytiques. On connaît aussi la manière originale et vivante du R. P. Sertillanges : les notes qu'il a jointes à la traduction du texte de saint Thomas sont de la même veine que le *Saint Thomas* publié jadis chez Alcan, c'est-à-dire excellentes en tout point. On ne peut que souhaiter que cette édition de la Somme, si bien conçue et réalisée, soit rapidement achevée. R. J.

G. Mondeil : Le fluide humain devant la physique révélatrice et la métapsychique objective. Berger-Levrault, 40 francs.

Cet ouvrage se divise en deux parties. Dans la première, l'auteur étudie quelques phénomènes qui pourraient faire croire à un fluide humain. Il conclut que ce sont des phénomènes de nature électrique. Dans la seconde, beaucoup plus étendue, il critique minutieusement et longuement les comptes rendus de séances avec des médiums célèbres (Eva, Nielsen, Guzic, Lasslo, Erto, etc...). Il conclut, avec beaucoup d'autres, que rien n'est prouvé dans la télékinésie et dans l'ectoplasmie si ce n'est la fraude des médiums. L'ouvrage gagnerait à être un peu moins long, mieux ordonné et surtout à être écrit d'un style moins pénible. Le lecteur y puisera beaucoup de renseignements sur les questions métapsychiques.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

La Morale catholique et le Sociologisme

A la mémoire du R. P. de Grandmaison.

Introduction

De trois objections faites a la morale catholique

« Plus j'ai étudié avec sympathie la morale de l'Eglise, moins je crains d'errer en disant que, dans la lutte suprême contre la morale laïque, elle est par avance vaincue... Je la crois désormais impuissante à donner une âme au monde moderne. »

Ainsi juge M. Bayet dans l'*Avant-propos* d'un ouvrage sur *La Morale laïque et ses Adversaires*[1]. Ce jugement n'est peut-être pas définitif; les réflexions qui suivent voudraient en persuader le lecteur.

Il ne s'agit pas de reprendre, par le menu, le réquisitoire formulé dans ce livre. Nous voudrions, librement, et sans nous en tenir certes, au seul M. Bayet, réfléchir sur trois critiques que, volontiers, l'on adresse à notre morale traditionnelle : ces critiques, qui s'enchaînent, portent sur les *principes*, la *détermination* et le *contenu* de nos devoirs; elles embrassent ainsi le système entier de la morale. En voici brièvement la teneur.

A. — Pour la morale chrétienne, le devoir se fonde sur Dieu, législateur et justicier : c'est là un vice radical.

Lier la morale à une croyance surnaturelle, c'est constituer un monopole dangereux et injuste; faut-il mettre en dehors de la morale tous ceux qui n'adhèrent pas à ce credo? Et, d'ailleurs, com-

1. Chez Rieder, 2e éd., 1925, p. 10.

ment un commandement de Dieu peut-il m'obliger? il faudrait un premier commandement me prescrivant d'obéir à Dieu; le devoir ainsi fondé n'est qu'une consigne qui reste extérieure à l'homme; Dieu légifère sans m'atteindre ni me lier.

Quant aux sanctions, dont le rôle est essentiel dans la morale catholique, elles sont des expédients utiles qui agissent en provoquant la peur ou le désir, mais elles corrompent le bien qu'on peut faire; Dieu se contente de peu, « quel père, s'écrie M. Bayet, serait touché s'il voyait son fils l'aimer en considération du bien que cet amour peut lui rapporter? Ne fût-ce que par l'importance attachée à ce salaire, toute la morale de l'Eglise donne dans l'utilitarisme. »[1]

B. — Si, de Dieu, nous cherchons à descendre vers la terre, que de difficultés ! Comment cet Idéal éternel, absolu, viendra-t-il modeler la vie concrète? Comment pénétrera-t-il la nature humaine? comment réglera-t-il les situations infiniment diverses, les circonstances toujours particulières et neuves où l'homme se débat? « En mettant la morale en dehors de la nature et de la science, dit Mgr Deploige, résumant la pensée de nos critiques, on ne peut plus la faire descendre dans les faits. »[2] Notons encore qu'ainsi la morale est immobilisée, figée. Or, la morale, au contraire, doit varier; il faut qu'elle s'adapte à la nature humaine si changeante à travers l'espace et le temps; on ne peut d'autre part lui interdire de progresser.

C. — Aussi voyons-nous la morale catholique, impuissante à rapprocher l'idéal des faits, se débattre dans les contradictions : sous sa forme moderne, elle se relâche et accorde tout au monde; sous sa forme primitive, elle était pure et ardente, mais elle refusait tout au monde. « Guerre à la vie! dit M. Bayet[3], c'est ce cri qui anime et élève toute l'éthique. Le sage est celui qui « hait sa vie » dans ce monde, qui « perd sa vie à cause de Dieu ». Saint Paul crie : « La mort m'est un gain. » (p. 141) « Guerre à la vie, c'est-à-dire à la chair dont les œuvres perpétuent le monde. » (p. 143) « Guerre à la vie, c'est-à-dire à la Cité des hommes, à la patrie, objet de leurs soucis. Le premier chrétien se désintéresse

1. Bayet, *La morale laïque et ses adversaires*, p. 124.
2. *Conflit de la Morale et de la Sociologie*, p. 12.
3. *Ibid.*, p. 141-145.

des vains tumultes du Forum : *nec ulla res magis aliena quam publica*, dit Tertullien lui-même. » (p. 142). Dans un recueil de contes, déjà ancien, au titre significatif, *Le mirage de la vertu*[1], notre auteur faisait le procès de la morale conçue comme la poursuite d'un mérite, d'un perfectionnement, d'un salut personnels, poursuite qui s'accommoderait facilement, dans l'égoïste satisfaction d'une conscience en paix, des maux du prochain ou des désordres de la cité.

Ecoutons-le plutôt : « Paix du cœur, conscience tranquille, repos, sérénité : dire que c'est là l'idéal qu'on nous offre de bonne foi, le dernier mot de la vertu ! que pourrions-nous trouver de pire, s'il nous fallait concevoir la plus morne déchéance... tandis que la pauvreté, l'envie, la maladie, la mort sèment à pleines mains la haine et le deuil, le juste serait celui qui, ayant trouvé pour lui seul un abri contre l'orage, jouirait de sa sérénité. »[2] Et voici l'histoire de Job : « ses gens ont été emmenés captifs, ses troupeaux ravis, ses maisons brûlées : il a adoré l'Eternel et gardé sa sérénité. Cela fait un homme serein; mais qu'il ait ou non du mérite à l'être, cela n'en fait jamais qu'un. Et tandis qu'il goûte la paix du cœur, les femmes et les enfants des captifs sont sans ressources et sans appui... Pour eux tous, Job ne pouvait-il rien?... que peuvent-ils penser de la sérénité? — Et nous-mêmes, qu'en pensons-nous? la mettrons-nous dans le plateau du bien, lourde d'égoïsme et d'indifférence? J'aimerais mieux pouvoir y mettre les prisonniers rendus à leurs enfants, leurs troupeaux reconstitués, leurs maisons reconstruites[3]. » « Vivre les yeux fixés sur soi, attentif à sa seule vertu... c'est surtout méconnaître la loi qui nous unit au reste des hommes, mutiler l'idéal vivant qui nous fait unir leur destin au nôtre. »[4] Si nous insistons sur cette troisième critique, c'est qu'elle est grave: la morale catholique est belle, elle est pure, mais elle est périmée, car c'est une morale d'*évasion sociale* ; ainsi Marthe est opposée à Marie, ainsi le chrétien est un égoïste qui ne sert pas[5].

Résumons-nous : un principe trop lointain, des sanctions pla-

1. Chez Colin, 1912.
2. A. Bayet, *Le Mirage de la vertu*, p. 50.
3. Id., *ibid.*, p. 111-112.
4. Id., *ibid.*, p. 227.
5. On trouve déjà chez Rousseau des considérations du même genre, voir *Contrat Social*, liv. IV, ch. 8 (éd. Beaulavon, p. 336).

quées du dehors; le devoir concret impossible à déterminer; évasion de la terre et de la société; ces objections développent au fond un même thème : la morale catholique reste *extérieure* à la nature humaine et ne s'insère pas en elle ; son royaume n'est pas de cette terre, et voici pourquoi, suivant le mot de M. Bayet, elle ne peut « donner une âme au monde moderne ».

I

Le sociologisme propose une morale qui ne tombe pas sous le coup des objections précédentes

L'important, cependant, est de construire. Par quoi remplacer la morale condamnée? Son tort est de mettre l'idéal en dehors de la nature; adressons-nous aux morales qui le font naître de la nature : les empiristes réussissent-ils mieux à dire à l'homme comment il doit vivre? Lui prescrire de chercher le bonheur, c'est se moquer, car la question est justement de savoir quel bonheur il faut chercher; sera-ce le plaisir? mais le plaisir, dès qu'il est cultivé pour soi-même, désaxe la nature et désorganise toute vie, individuelle et sociale; sera-ce l'intérêt, l'utile? mais où est le véritable utile? nos besoins sont divers, opposés ; lesquels satisfaire? lesquels exclure? bref, il faut un principe de discernement et de hiérarchie, extérieur à nos besoins, et permettant de les juger; l'empirisme est impuissant à nous donner ce principe.

Au fond, les moralistes se débattent dans une impasse : les rationalistes placent leur idéal hors de la nature et de la science, les empiristes ne peuvent fonder l'obligation; le devoir est à la fois désirable et obligatoire, les empiristes montrent à merveille comment il est désirable, mais n'arrivent pas à établir qu'il soit obligatoire, les rationalistes fondent, peut-être, l'obligation, mais ne relient pas le devoir à la nature. C'est ici qu'interviennent les sociologues. Durkheim, qui a profondément senti la double impuissance que nous venons d'indiquer, croit posséder l'explication plus haute qui, conciliant utilitaires et a prioristes, justifiera le devoir sans supprimer aucun de ses caractères spécifiques. La morale sociologique ne tombe pas sous les critiques que nous avons développées; au contraire, elle semblerait plutôt construite expressément pour y satisfaire, car sa prétention est justement de garder à l'idéal

son caractère transcendant, tout en l'humanisant, en le rattachant à la nature et en le rendant souple et variable comme elle. On sait qu'elle rattache le devoir à la société ; Durkheim explique sa pensée dans des pages fameuses[1].

Le devoir est avant tout un fait social. « On ne contestera probablement pas, dit Durkheim, que jamais la conscience morale n'a considéré comme moral un acte visant exclusivement la conservation de l'individu; sans doute, un tel acte de conservation peut devenir moral, si je me conserve pour ma famille, ma patrie; mais si je ne me conserve que pour moi-même, ma conduite est, au regard de l'opinion commune, dénuée de toute valeur morale. » (p. 158) Les actes qui tendent au développement de mon être individuel n'en ont pas davantage, à moins que mon développement ait des effets utiles pour d'autres êtres que moi. « Ainsi, l'individu que je suis en tant que tel, ne saurait être la fin de ma conduite morale. » (p. 159) Mais les autres hommes, en tant qu'ils sont des individus, ne valent pas plus que moi. Il faut donc rattacher la moralité à une réalité supérieure à moi : il n'y a que la collectivité en tant que telle, que la société qui puisse être cette réalité.

« Toute cette argumentation peut, en définitive, se ramener à quelques termes très simples. Elle revient à admettre que, au regard de l'opinion commune, la morale ne commence que quand commence le désintéressement, le dévouement. Mais le désintéressement n'a de sens que si le sujet auquel nous nous subordonnons a une valeur plus haute que nous, individus. Or, dans le monde de l'expérience, je ne connais qu'un sujet qui possède une réalité morale, plus riche, plus complexe que le nôtre, c'est la collectivité. Je me trompe, il en est une autre qui pourrait jouer le même rôle : c'est la divinité. Entre Dieu et la société, il faut choisir. Je n'examinerai pas ici les raisons qui peuvent militer en faveur de l'une ou de l'autre solution qui sont toutes deux cohérentes. J'ajoute qu'à mon point de vue, ce choix me laisse assez indifférent, car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement. » (p. 160-161)

1. On les trouvera dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1906, p. 117-138. Ces pages figurent dans *Durkheim* (choix de textes) par Davy, chez Michaud, et ont été reprises dans *Sociologie et philosophie*, recueil d'écrits de Durkheim publié en 1924. Nous renvoyons aux morceaux choisis de Davy, p. 147-171. — Voir pour l'exposé et la critique de la morale sociologique, R. P. Gillet, *La morale et les morales*, Paris, éd. *Revue des Jeunes*, 1925, p. 133-186.

Tout ceci repose, on le voit assez, sur l'idée mère du sociologisme : la société est une réalité supérieure aux individus qui la composent. On peut alors comprendre aisément comment le devoir, qui est l'emprise du groupe sur l'individu, revêt aux yeux de ce dernier le double caractère de désirable et d'obligatoire. La loi morale est obligatoire, quoi d'extraordinaire? elle émane de la société qui « déborde l'individu de toutes parts », non seulement matériellement (ce qui serait insuffisant), mais moralement : la civilisation qui est « l'ensemble de tous les biens auxquels nous attachons le plus de prix », « l'ensemble des plus hautes valeurs humaines » est une œuvre essentiellement sociale, c'est la société qui l'a faite qui la garde, qui la transmet. « Parce que la société est à la fois la source et la gardienne de la civilisation, parce qu'elle est le canal par lequel la civilisation parvient jusqu'à nous, elle nous apparaît donc comme une réalité infiniment plus riche, plus haute que la nôtre, une réalité d'où nous vient tout ce qui compte à nos yeux, et qui pourtant nous dépasse de tous les côtés, puisque de ces richesses intellectuelles et morales dont elle a le dépôt, quelques parcelles seulement parviennent jusqu'à chacun de nous. Et plus nous avançons dans l'histoire, plus la civilisation humaine devient une chose énorme et complexe; plus, par conséquent, elle déborde les consciences individuelles, plus l'individu sent la société comme transcendante par rapport à lui. » (p. 163) Voici le grand mot prononcé : la société est *transcendante* à l'individu.

Si elle lui est transcendante, elle lui est aussi immanente; « En même temps qu'elle nous dépasse, elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous. Ou plutôt elle est nous-même, en un sens, et la meilleure partie de nous-même, puisque l'homme n'est un homme que dans la mesure où il est civilisé. Ce qui fait de nous un être vraiment humain, c'est ce que nous parvenons à nous assimiler de cet ensemble d'idées, de sentiments, de croyances, de préceptes de conduite que l'on appelle la civilisation. Il y a longtemps que Rousseau l'a démontré : si l'on retire de l'homme tout ce qui lui vient de la société, il ne reste qu'un être réduit à la sensation, et plus ou moins indistinct de l'animal. » (p. 163)

« Ainsi, vouloir la société, c'est, d'une part, vouloir quelque chose qui nous dépasse; mais c'est en même temps nous vouloir nous-mêmes. » (p. 164)

La théorie sociologique semble donc expliquer le devoir dans son intégralité; Dieu est bien loin, bien abstrait, bien immuable, sa transcendance bien éthérée; mais il suffit de ramener Dieu à sa vraie réalité, de voir en lui la société pensée symboliquement : tout s'arrange, Dieu se rapproche du monde; il prend corps, c'est un bien palpable, tangible, voilà un idéal que la science pourra analyser et déterminer. Et, d'un autre côté, quoi d'étonnant à ce que la morale varie, puisqu'elle exprime une conscience collective essentiellement variable à travers l'espace et le temps ?

Il resterait à déterminer le contenu du devoir : la société en est le principe et le terme, il est clair que la loi morale s'absorbera toute entière dans le service social. Mais que sera ce service social? Les institutions établies sont-elles canonisées, et n'y a-t-il qu'à consacrer l'état de choses existant? Non. Le moraliste a une tâche, il étudiera les mœurs ; cette étude lui permettra d'édifier un art moral et le rendra capable d'agir sur les mœurs; la science des mœurs (au moins pour Durkheim) « peut nous aider à trouver le sens dans lequel nous devons orienter notre conduite, à déterminer l'idéal vers lequel nous tendons confusément... Il y a un état de santé morale que la science seule peut déterminer avec compétence. »[1] Ainsi, la division du travail apparaît de plus en plus comme la loi du développement social; n'hésitons pas à la promouvoir; « le devoir n'est pas d'étendre notre activité en surface, mais de la concentrer et de la spécialiser. Nous devons borner notre horizon, choisir une tâche définie et nous y engager tout entier. »[2]

Telle est la morale sociologique : avant de la discuter, pour la comprendre, il faut la situer dans la philosophie qu'elle exprime.

II

Critique de la morale du sociologisme

Le sociologisme[3] est une entreprise de portée générale : c'est la dernière pensée et le suprême effort du positivisme. Il s'agit d'ex-

1. *Division du travail social*, 2e éd., p. XXXIX.
2. *Ibid.*, p. 396.
3. Ce mot, comme ceux du même type : psychologisme, historicisme, désigne bien l'extension d'une science particulière au rôle de point de vue central et d'explication générale de l'ensemble des choses. Cf. Voc. Sté Phil., art. *Sociologisme.*

pliquer, dans le plan des *faits* et par leur moyen, les *valeurs*, c'est-à-dire l'idéal sous ses formes diverses, ce qui donne à la vie et à l'univers leur sens et leur prix, et disons bien toutes les valeurs : religieuses, esthétiques, morales, juridiques, économiques, voire même logiques, car le sociologisme a de vastes ambitions : c'est une doctrine d'ensemble. Il faut donc trouver un fait, c'est-à-dire un donné qui apppartienne à l'espace et au temps qui soit descriptible, analysable et vérifiable, un *fait* qui mime le plus possible le *droit*; il faut trouver un *fait* à la fois naturel et transcendant; cette recherche d'un transcendant empirique, d'un idéal naturel, c'est peut-être la recherche du cercle carré, mais c'est bien ce que poursuivent au fond nos sociologues.

Ce donné à la fois naturel et transcendant, cet idéal que la science peut atteindre, décrire et expliquer, ils l'ont trouvé : c'est la société et toutes ses contraintes. Et nos philosophes, de leur point de vue, n'ont pas si mal choisi, car s'il est un *fait* qui mime le *droit*, c'est bien la contrainte sociale sous ses multiples aspects; toutes les valeurs en effet ont un aspect social, des conditions sociales ; ainsi un style, une école affectent l'œuvre d'art de caractères sociaux que l'individu subit. Mais il y a plus : comme Durkheim l'a bien vu, c'est le groupe qui, normalement, initie l'individu à tout cet ensemble de valeurs dont il est le gardien; est-il absolument faux, par exemple, de dire que la conscience morale est le produit de la vie sociale? Nous savons assez la force de l'éducation, de l'exemple, des lectures, du théâtre ou du cinéma, bref de toutes les pressions que la société exerce sur l'individu. D'autre part, le groupe n'a-t-il pas charge d'âmes ? ne pensons-nous pas, nous catholiques, que la famille a le devoir de transmettre la foi? normalement, n'est-ce pas par elle que l'individu est initié à l'Eglise, et par l'Eglise au Christ?

Ainsi tout n'est pas faux dans le sociologisme; nous pouvons dire, après tout, que la conscience morale est produite par les pressions sociales, pourvu qu'on ne veuille pas nous faire dire qu'elle *n*'est produite *que* par les pressions sociales; la doctrine est à absorber et à dépasser, beaucoup plutôt qu'à rejeter; son erreur est dans ce qu'elle a d'exclusif; et ici comme bien souvent, c'est le *ne que* qui est faux. Sans doute, la vie sociale *façonne* les consciences, mais elle ne les *crée* pas; la société travaille sur un germe préexistant; mais ne nions pas ce travail, il est considérable, il est

essentiel, et si la société ne donne pas à l'individu l'instrument de discernement du bien et du mal, elle l'aide à entrer en possession de cet instrument ; sous la forme d'un ordre établi et contraignant, elle lui fournit une matière où exercer son jugement personnel; elle oriente ce jugement, détermine une courbure d'esprit, forme ou déforme; et nous savons assez que peu de gens se dégagent, et que personne ne se libère totalement de cette emprise. Combien restent leur vie durant, presque uniquement les complaisants et paresseux reflets des gestes et des pensées de leur groupe. « Il faut que l'éducation, gardienne de la tradition morale des groupes sociaux, façonne et organise le moi de l'enfant aussi conformément que possible au type que le groupe considère comme représentant la normalité morale. L'acceptation consciente de ce modelage du moi par le milieu social constitue pour beaucoup leur effort le plus haut. Il fait d'eux autant de reproductions d'un type d'humanité moyenne aussi parfaitement adapté à la vie sociale qu'il se puisse. L'individu qui réalise ce type est, en matière d'art, l'homme de bon goût; en matière de moralité, c'est ce que l'on appelle l'honnête homme ; en matière de religion, c'est un homme bien pensant[1]. » Notons d'ailleurs que, dans cette adhésion aux impératifs reçus et dans cette ratification d'un ordre appris, il y a cependant une démarche élémentaire de l'individu qui suffit à faire de lui un être moral autonome, et non un simple rouage mécanique et sans pensée.

Et ceci, en nous montrant le rôle de l'individu dans la vie sociale, nous introduit directement au cœur de notre discussion. L'art moral, disions-nous, doit nous permettre d'agir sur les mœurs; mais de deux choses l'une : ou cet art n'est qu'un ensemble de recettes propres au maniement des hommes, utilisables à toutes fins (quelque chose comme certaines « morales » de la Fontaine), il n'a alors rien de spécifiquement moral; — ou cet art, en nous indiquant comment il faut agir, suppose un idéal, mais alors d'où vient cet idéal? Le savant, répond-on, peut discerner l'idéal vers lequel une société tend confusément; mais où le discernera-t-il? à l'état diffus, dans l'opinion? mais quel idéal bien vague et incertain et contradictoire ! — à l'état défini, dans les institutions, dans les lois? mais alors c'est la divinisation de l'Etat et de l'ordre établi ! Tout ce que le savant peut discerner, ce sont des idées dominantes, des mœurs qui s'établissent ou disparaissent, des lois cri-

1. Gilson, *La vie intérieure*, p. 27, Revue philosophique, janv.-févr. 1920.

tiquées, en passe de tomber en désuétude, des revendications, des fermentations, des mouvements qui s'ébauchent ; s'agira-t-il alors simplement de frayer les voies au probable, à ce futur pressenti ? mais cette morale, que définit la tangente à l'évolution, n'est qu'opportunisme; et si cette évolution est une décadence, un recul...? En réalité, il s'agit non pas de déceler le sens dans lequel va une société il s'agit de le *juger*[1]. Or, il n'est què l'individu qui puisse le faire, car, seul, il possède la raison ; on ne fait pas appel de l'opinion à l'opinion, de la loi à la loi, de la conscience collective à la conscience collective, mais on fait appel de l'opinion, de la loi, de la conscience collective à la conscience individuelle, et, l'on peut même en appeler de l'individu à lui-même, car l'individu seul est « personne », seul il est raisonnable et peut réfléchir, c'est-à-dire se dédoubler, se contrôler et se juger ; *il n'y a que dans la conscience individuelle qu'un état de chose naturel et spontané puisse être réfléchi et qu'un ordre de fait puisse être saisi comme un ordre de droit.*

C'est pourquoi, en morale comme ailleurs, c'est à l'individu finalement que sont dus les progrès et les inventions; c'est l'individu qui, jugeant la conscience collective, l'opinion et les institutions s'oppose à elles et travaille à les infléchir dans des voies nouvelles; on a souvent insisté sur le rôle de l'individu dans la vie sociale, et c'est ici que le sociologisme, dans sa suffisance systématique, est atteint au cœur; nous renvoyons volontiers à la *Synthèse en histoire*[2] où M. Berr montre, avec profondeur, que l'individu n'est pas un simple *élément* social, mais aussi un *agent* social, qu'il y a des inventeurs sociaux, et où sont notés de façon piquante et instructive les embarras et les concessions de Durkheim pris entre les faits et son système.

1. D'aucuns diront qu'on ne peut juger que d'après l'idée que l'on se fait du Bien au moment, idée qui n'est elle-même qu'un fait et qui varie; c'est le relativisme radical; M. Bayet y inclinerait; Durkheim, non; il est un état de santé, dit-il que la science peut déterminer. Si, avec lui, l'on pense qu'il est, en effet, un idéal de santé, toute la question est de savoir comment on peut le déterminer et si la science peut s'en charger. Nous reprendrons ceci plus loin.

2. *La Synthèse en histoire*, Paris, 1911 ; spécialement p. 171 et sqq. ; on peut voir du même auteur les Avant-propos au *Langage* de Vendryès et à *Des clans aux Empires*, de Davy (dans l'Evolution de l'Humanité, à la Renaissance du Livre). — On peut voir également, *Bulletin de la Société de Philosophie*, mai 1906, la discussion Durkheim-Parodi, Darlu, Brunschwicg; dans le *Traité de Psychologie*, de Dumas, les remarques générales de Delacroix, sur les rapports de l'intelligence et de la société, p. 141-145. — Cf. Lacombe, Revue de Métaphysique et de Morale, juillet-sept. 1926.

Enfin, la société est un fait nécessaire sans doute (et par conséquent nullement négligeable), mais elle n'est qu'un fait; son caractère sacré apparent ne lui appartient pas en propre, elle l'emprunte aux valeurs rationnelles dont elle est l'indispensable gardienne et le nécessaire véhicule; les formes établies, les constitutions sociales, la mentalité régnante, la conscience collective, ne peuvent être sacrées que parce qu'elles sont au service de quelque chose de sacré dont le caractère rejaillit sur elles; en elles-mêmes, et en tant que telles, elles apparaissent peut-être sacrées à l'enfant, au primitif, mais point à la raison; expliquer le devoir et l'obligation par leur rattachement à un pareil transcendant, c'est les volatiliser, en les rendant relatives. Expliquer l'obligation comme *entièrement* produite par des facteurs *naturels* (même nécessaires), c'est en faire une contrainte naturelle et, par conséquent, la détruire. « Prétendant que tous les grands faits humains ont des causes sociales, dit M. Parodi, le sociologisme nous les fait apparaître comme relatifs à la forme même de la société, variables avec elle, sans valeur par soi : et cette conception s'étend, non seulement à la religion, mais même à la morale et à la logique. Il ébranle par là à sa façon la confiance que nous pouvions avoir en la raison même... [Durkheim] ne veut pas admettre qu'il sape l'autorité de la religion, par exemple, ou de la morale, en en donnant une explication d'ordre social, car, dit-il, nul ne reconnaît plus que lui la nécessité, dans ces conditions sociales données, des croyances religieuses... A l'en croire, la difficulté disparaît si l'on pose que « le règne social est un règne naturel »... Or, tout ceci, semble-t-il, reste obscur, ou plutôt singulièrement équivoque : car, autre chose est de montrer que les religions, ou les catégories, ou les règles morales sont des produits naturels, résultent comme des effets nécessaires des représentations et des causes sociales, qu'elles sont par suite dépendantes de quelque chose de réel, et autre chose serait d'établir qu'elles sont vraies, c'est-à-dire représentent exactement la nature des choses... Il ne suffit donc pas de faire rentrer la sociologie dans le domaine des choses naturelles, pour que les explications sociologiques cessent *ipso facto* de rendre relatives et illusoires les motions auxquelles elles s'appliquent. »[1]

L'obligation ainsi volatilisée, quelle efficacité conservera cette

1. Parodi, *La philosophie contemporaine*, 2e éd., p. 152-154. — Voir du même, *Le Problème moral*, Paris, 2e édit., 1921, p. 35-70.

morale On loue la morale catholique d'être une doctrine organiciste, où tout est systématisé et intégré autour d'un centre qui est l'affirmation des rapports de l'homme à Dieu; ici, rien de tel; la société remplace Dieu, mais elle n'a plus la même vertu dilatante et motrice, la société nous donne de grands biens, certes, mais elle ne pénètre pas en nous au point de nous apparaître comme la fin et le salut de notre être; à me soumettre *totalement* à elle et rien qu'à elle, je me perds. Le sociologisme, en supprimant la destinée personnelle de l'individu, n'a plus barre sur lui que dans la mesure où la société sert son égoïsme[1].

Ainsi le sociologisme échoue, mais sa tentative est instructive. Il avoue et comprend le besoin d'une transcendance, il cherche cette transcendance dans le fait le plus propre à l'imiter, le fait qui mime le mieux le droit, mais il s'égare, car c'est toujours dans le fait que, finalement, il cherche le droit, et il ne quitte pas la nature; « votre positivisme est donc asymptote au rationalisme », écrivait M. Leclère à Durkheim[2], et ce mot est, à notre sens, un des plus profonds qu'on ait adressé au sociologisme.

III

La morale catholique, dument entendue, ne succombe pas sous les objections qu'on lui fait

Le positivisme est impuissant à constituer une morale rationnellement légitime et pratiquement efficace. Il est temps de revenir à notre morale catholique : essayons d'abord d'en présenter un raccourci d'ensemble, pour l'approfondir ensuite par la discussion des trois objections dégagées plus haut.

Tous les êtres qui composent l'univers se meuvent, sont en devenir, se font. La plupart accomplissent leur évolution fatalement, en aveugles, les uns déterminés par des forces extérieures : minéraux, astres, etc... ; les autres, les vivants, obéissant à des forces internes, appétits, tendances... Mais quelques créatures, les hommes, vont à leur destin en s'en rendant compte et librement. Le vouloir divin qui supporte la création demande à l'homme sa collaboration et son consentement. « Je te fais mon collaborateur,

1. Voir Thamin, *Education et positivisme*, p. 67 et sqq.
2. *Bulletin Sté Franç. de philosophie*, 1906, p. 164.

dit Dieu à l'homme, je te confie un peu de ma force créatrice. Sois Dieu, avec moi. » Il appartient donc à l'homme de faire réussir, pour une part, la création : par quels actes le fera-t-il ? Tel est le problème moral. Nous pouvons dire avec M. Gilson : « l'étude de la moralité se réduit à cette question métaphysique : que deviennent l'efficace et la direction du mouvement imprimé par Dieu à la création au moment où il parvient à l'être humain ?[1] »

Collaborateurs de Dieu... Cette vue simple, élargissante et vraiment magnifique de la morale chrétienne nous installe dans le vrai et nous montre en même temps que notre éminente dignité parmi les créatures, notre responsabilité et la gravité de notre tâche ; nous comprenons déjà que toute faute est une impiété[2].

Appelé à concourir à la création, que fera l'homme ? Où trouvera-t-il le sens de cette création qui doit être celui de son vouloir ? Il est impossible que la nature d'un être ne nous renseigne pas sur sa destinée. Que l'homme contemple donc la création, en lui et autour de lui, et qu'il en recherche les requêtes et l'élan. Il est un vivant : qu'est-ce que la vie ? quel est son sens ? en quoi consiste son effort ? La vie est toujours une victoire, un asservissement d'éléments inférieurs par un principe supérieur : le végétal asservit et utilise à ses fins les éléments physico-chimiques : azote, carbone, hydrogène, oxygène, avec lesquels il fait son corps ; l'animal domine la végétalité et l'utilise pour des fins proprement animales, sensibilité, locomotion : l'effort de la vie ne consiste donc pas à détruire la nature inférieure, mais à l'asservir et à l'utiliser pour des fins supérieures (non tollit sed perficit). Chez l'homme, la vie ne procédera pas autrement ; sa réussite sera dans le maintien, au sommet, de la différence spécifique de l'homme, de la raison et de la liberté[3]. L'homme n'est pas un homme parce qu'il respire ou qu'il est pesant, qu'il se meut ou qu'il désire. L'homme est homme parce qu'il est raisonnable et libre : toute la végétalité et l'animalité sont en lui, au service de la raison et de la liberté. Il sera donc d'autant plus homme, la

1. *Saint Thomas d'Aquin* (collection des Moralistes chrétiens), Paris, 1925, p. 18.

2. Le propre de la doctrine catholique est d'offrir les plus hautes vérités, sous une forme accessible, à tous et aux plus humbles. Ainsi, la recommandation courante d'*offrir nos actions à Dieu* ne nous conseille pas autre chose que cette inclusion de notre volonté créée et libre dans la Volonté Créatrice.

3. Cf. Eymieu, *Le Gouvernement de soi-même*, III, p. 129-146, que nous utilisons dans cette présentation de la loi de la vie.

vie et la création réussiront d'autant plus en lui que domineront davantage la raison et la liberté.

Ainsi, l'homme doit vivre selon sa raison et développer en lui cette raison. Tel est le principe. C'est, au fond, celui de Platon et d'Aristote. Ces philosophes se sont demandé quel était le bien de la raison ; ils ont entrevu que ce bien était dans la contemplation du divin. Saint Thomas, qui est venu dans la seconde moitié des temps, est instruit du grand secret de la destinée réelle de l'homme. Sa raison, prévenue et guidée par la révélation, montre sans peine que cette intelligence capable de l'universel ne peut trouver son Bien suprême que dans la possession de Dieu[1].

Ce schéma général tracé, revenons à nos objections.

A. *Les principes du devoir : obligation et sanctions*

I. L'obligation fondée sur Dieu, nous dit-on, n'est qu'une consigne extérieure, et nos sanctions, des expédients habiles mais immoraux. Il n'en est rien pour qui se donne la peine de voir la doctrine sous son véritable jour.

« La seule obligation, écrit M. Gilson, que la morale thomiste reconnaisse à l'homme est celle d'être parfaitement homme, étant assuré qu'il sera, par là-même, ce que Dieu veut qu'il soit[2]. » Ainsi l'obligation n'est pas une consigne qui vient du dehors ; elle jaillit de notre nature raisonnable et se fonde sur Dieu principe de cette nature ; c'est notre raison qui nous oblige, mais notre raison est plus que nous ; « la raison divine n'est pas extrinsèque à la nôtre ; elle lui est transcendante, elle lui est aussi immanente. De la raison humaine à la raison divine il y a un rapport d'effet formel à cause formelle, d'un rayon à son foyer de rayonnement[3]. » Au fond, *l'obligation, c'est la création*[4] *éprouvée et comprise par la créature quand elle devient intelligente.* « La morale n'est pas un ordre venu du dehors même du ciel, c'est la voix de la raison reconnue comme une voix divine[5]. »

Quant aux sanctions, elles ne sont pas « un dispositif complémentaire, qui déterminerait du dehors la vie même de la moralité,

1. Voir Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, II, p. 292 et sqq.
2. Gilson, *Saint Thomas d'Aquin*, p. 12.
3. R. P. Gillet, *La morale et les morales*, p. 243.
4. Nous prenons ici le mot création dans son sens précis : dépendance unilatérale et totale de l'homme par rapport à Dieu.
5. Sertillanges, *op. cit.*, II, p. 298.

s'il est vrai qu'elle résulte, au contraire, de la moralité de l'acte une fois acquise et marque l'équilibre spontané entre l'acte et ses conséquences dans un univers régi par la justice et la raison »[1]. La sanction est la destinée de l'homme, sa fin même réalisée ou manquée ; la sanction, c'est l'homme pleinement achevé ou au contraire avortant, c'est l'homme

Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change,

si l'on nous permet d'emprunter à Mallarmé un vers singulièrement expressif.

Il reste néanmoins que la sanction agit effectivement sur la conscience par la perspective d'un Bonheur ou d'un Malheur suprêmes ; faut-il penser que la moralité en soit viciée ? il ne le semble pas, car bonheur ou malheur naissent naturellement de la fin atteinte ou manquée : tout vivant jouit dans la possession de sa fin. Que cette perspective ait un rôle nécessaire dans l'économie de l'activité humaine, c'est ce qu'on ne peut refuser d'accorder dès qu'on pense au double caractère de notre nature à la fois sensible et raisonnable : il est juste, il est naturel que le composé humain tout entier subisse l'attrait du Bien comme il subit celui du mal. Le plaisir peut être extérieur à l'ordre, mais il ne l'est pas toujours et nécessairement ; sans doute, quand l'enfant avale quelque drogue amère pour recevoir le bonbon promis, ou que l'écolier travaille en vue de la bicyclette espérée, il est bien certain que le plaisir les meut vers l'ordre extrinsèquement et que l'ordre est par eux ravalé au rang de simple moyen ; mais l'enfant, qui aime sa mère et instinctivement prend plaisir à lui faire plaisir, ne cherche pas une volupté dont sa mère ne serait que le moyen, mais sa nature droite va spontanément à l'ordre et s'y complait ; cependant c'est bien de l'ordre et non de la complaisance que vient la moralité, mais cette moralité ne consistera pas, pour l'enfant, à refuser le plaisir, mais à l'*ordonner* et à donner à cette inclination spontanée l'adhésion de sa volonté réfléchie.

Le problème se compliquerait si nous le faisions porter sur l'opposition qui peut apparaître entre l'amour de soi et l'amour de Dieu ; le devoir ne peut être voulu par nous que s'il nous apparaît comme un bien pour nous, comment concilier alors cet inéluctable amour de soi avec l'amour de Dieu qui veut être voulu

1. Gilson, op. cit., p. 12.

premièrement, non pour nous, mais pour Lui ? On nous permettra, sur ce point, de citer une page du R. P. Mersch, où il est montré avec profondeur que « pour nous vouloir en vérité et comme nous sommes » il faut vouloir Dieu avant nous :

« Dans le vouloir, Dieu doit être aimé plus que tout et plus que le vouloir lui-même, et si, de lui ou de nous, un doit être pris comme moyen pour l'autre, ce doit être nous et non pas lui...

« Des moralistes rudes et tristes ont parlé d'un essentiel antagonisme entre l'amour de soi et l'amour de Dieu. L'homme, d'après eux, ne chercherait en tout que son intérêt propre ; il ne pourrait donc aimer Dieu que par intérêt encore ; par exemple pour trouver en lui sa béatitude et sa perfection. Or, continuent-ils, c'est là une « utilisation » de Dieu, qui est le plus grand des blasphèmes...

« On voit quelle conception des choses est sous-jacente à ce système de morale ! L'infini et le fini sont représentés comme deux réalités toutes différentes, face à face, l'un immense et magnifique, l'autre laid et mesquin... Le petit être laid et mesquin que nous sommes, étant limité en lui-même et sans analogie avec l'infini, sera tout borné en ses efforts et il ne pourra pas aimer plus haut que soi. L'amour de Dieu lui est une impossibilité et l'amour de soi, étant un refus d'aimer l'absolu, est une monstruosité à laquelle d'ailleurs on n'échappe pas. Il n'y a pas d'issue. Décidément, les choses sont mal arrangées.

« Il est vrai qu'elles sont mal arrangées. On a commencé par imaginer un infini limité par le fini, un absolu relatif à ce même fini...

« La vérité est toute différente. Dieu est, en toute rigueur, l'Etre; il est strictement infini et les choses ne sont faites que du lien qui les attache à ce Nécessaire.

« On peut donc s'aimer soi-même, tout en l'aimant plus que soi : il suffit de s'aimer comme on est ; et l'amour que nous nous portons, comme notre être même, passera par lui avant d'arriver à nous. Qu'y a-t-il en nous qui ne soit en lui d'abord, et plus qu'en nous, puisque toute notre réalité est son reflet, son image, sa participation ? Aimer notre bonté, c'est aimer davantage la sienne, en raison du moins, et en tant que le vouloir est appétit rationnel. Que si, à cause de l'imperfection de notre être et de ce qu'il y a en nous d'animal et d'émotif, quelque tendresse sur nous-mêmes nous rend plus sensibles à nos intérêts qu'à sa gloire,

cette déficience, inhérente qu'elle est à notre être, peut être, sinon approuvée, du moins supportée paisiblement, comme nous devons supporter et comme Dieu supporte nos autres misères.

« Et l'on peut aimer Dieu plus que soi, sans cesser de s'aimer soi-même. Il suffit, ici encore, que l'amour se règle sur l'être, et qu'il aime Dieu comme Dieu est. L'infinie bonté de l'Absolu, qui exige pour lui la première place, fait aussi que pour nous, il est meilleur que nous-mêmes et que, nécessairement, il nous est meilleur de l'aimer que de nous aimer.

« Un amour de Dieu strictement désintéressé est aussi inconcevable en soi qu'injurieux pour Dieu. Imaginer sérieusement le cas où il faudrait sacrifier notre béatitude à sa gloire est une supposition sacrilège : sa gloire est précisément d'être tout bien[1]. »

B. La détermination des devoirs

II. On nous accuse, — c'est notre deuxième objection, — de placer l'idéal moral dans les nuages, hors de la nature, alors que c'est sur terre que l'homme peine et s'évertue. Si l'homme ne trouve son bien qu'en la possession de Dieu, en un autre monde, comment déterminerons-nous ses devoirs concrets, particuliers, ses devoirs d'aujourd'hui et d'ici-bas ?

Quand les sociologues partent en guerre contre les morales théoriques qui veulent déduire d'une formule tout le détail de nos devoirs, ce n'est pas, quoi qu'ils en aient et quoi qu'ils en pensent, contre la morale traditionnelle et thomiste que leurs coups portent. Mgr Deploige l'a très bien établi dans son livre « *Le conflit de la morale et de la sociologie* ». La morale que les sociologues atteignent, c'est celle de J.-J. Rousseau et de l'école éclectique, « Rousseau, Cousin, Jouffroy, Damiron, Jules Simon, Janet, Caro, ont prétendu de la notion de l'individu humain, déduire, par le seul raisonnement, des règles de conduite et des principes d'organisation sociale, valables pour tous les temps et pour tous les pays »[2]. C'est contre ces écoles que les sociologues, en fait, réagissent. Mais ce n'est pas la morale chrétienne qui se forge ainsi une idée abstraite et générale de l'homme, et qui établirait des constitutions, *in abstracto*, pour les peuples en général. Elle est infiniment plus respectueuse des faits, des contingences, des cir-

1. *L'obligation morale, principe de liberté*, Louvain et Paris, 1927, p. 75-77.
2. Deploige, *Le conflit de la Mor. et de la Soc.*, p. 242, voir tout ce ch. VI.

constances, des particularités et vraiment soucieuse de ne rien introduire d'arbitraire dans la détermination de l'idéal[1].

Il ne faut pas croire que la morale est toute faite et qu'il n'y a qu'à lire les devoirs dans le grand livre de la raison. La conscience morale n'est pas un code : elle est une réflexion qui apprécie et qui juge.

Nos devoirs se déterminent donc par une réflexion sur notre nature, mais sur notre nature actuelle et concrète.

Prenons deux exemples : soient, si vous le voulez, deux instincts fondamentaux, essentiels à l'espèce humaine : l'instinct qui rapproche les sexes et l'instinct d'appropriation des biens. Le premier ne peut se satisfaire librement et à sa fantaisie sans désordres graves, tant chez l'individu que dans la société : il lui faut se soumettre à une institution qui le réglemente. Comment en établir les modalités ? En réfléchissant sur les finalités profondes de la nature et les contrecoups divers de la satisfaction de cet instinct ; il y a un cahier des charges : il faudra tenir compte de l'enfant, de sa naissance, de son éducation, de ses droits, — il faudra tenir compte de la justice qui veut l'égalité du don chez les conjoints, de la dignité de l'homme, etc...

Il en est de même pour la propriété. Ce n'est pas une petite affaire que d'organiser le régime des biens. L'appropriation ne peut être laissée libre, ce serait l'anarchie et le règne du plus fort ; il faut la réglementer. Pour cela, on devra avoir égard à la finalité des biens, à leur nature, à la nature de l'homme : il est évident d'abord que les biens doivent profiter à tous, ils sont, en un sens, patrimoine commun ; ces biens, d'autre part, ne sont pas un trésor où l'on n'ait qu'à puiser, c'est bien plutôt une matière première à exploiter ; ne faudra-t-il pas intéresser l'individu à cette exploitation ? L'appropriation des biens ne devra pas, en les concentrant entre quelques mains, permettre la tyrannie, mais il faudra sauvegarder l'indépendance de chacun, prévenir autant que possible les contestations, etc...

Ces exemples suffisent à montrer que la morale, bien loin d'être une déduction a priori, est au contraire perpétuellement occupée à ausculter la nature humaine individuelle et sociale. Il y a là un effort d'invention et d'organisation qui demande un sens pénétrant du réel, beaucoup de docilité à ce qui est et une connais-

1. Cf. sur la détermination des devoirs, Deploige, *op. cit.*, ch. VII.

sance concrète de la nature humaine *hic et nunc*. Nous pouvons souscrire à ce que dit M. E. Le Roy : « Ne nous représentons pas je ne sais quel code éternel et abstrait donné une fois pour toutes et suspendu dans le vide au-dessus des changements humains. La moralité n'est pas quelque chose de fixe, de parfait dès l'origine : on la découvre, je dirai même on l'invente peu à peu[1]. » Toute institution nouvelle, tout passage, par exemple, d'un régime familial ou d'un mode de propriété à un autre régime ou à un autre mode considérés comme meilleurs ont quelque chose d'une invention ; cela ne nous frappe pas, habitués que nous sommes à vivre dans des formes sociales consacrées et qui évoluent lentement ; mais pour surprendre cet effort d'invention dans ses tâtonnements incertains, ses réussites partielles, ses incohérences, ses essais et ses erreurs, il est, de nos jours, un cas privilégié : ce sont les efforts divers qu'une partie de l'humanité fait, dans le domaine international, pour réaliser quelque embryon d'ordre juridique positif ; et c'est justement parce qu'il y a de l'invention dans ces tentatives, que beaucoup les jugent chimériques et condamnées d'avance, quoique l'idée qu'elles expriment, le principe qu'elles appliquent soit un grand principe chrétien fort clair ; cet exemple est typique du *développement* de la moralité ; « Si l'on avait prédit aux seigneurs et hauts barons féodaux, si prompts à recourir à la force pour venger la moindre offense, qu'un jour viendrait où on ne reconnaîtrait plus le droit de justice privée, ils auraient trouvé cette affirmation invraisemblable ; et aujourd'hui, ce qui nous paraît inadmissible, voisin de l'anarchie, c'est la société féodale et ses guerres continuelles. L'extension du règne du droit, d'abord étroitement limité au groupe familial ou au clan, puis à la cité, me paraît la loi la plus certaine de l'humanité. Pourquoi ce progrès ne continuerait-il pas ?[2] » « Les notions de justice et de charité, écrivait ailleurs le même auteur, sont éternelles dans leur principe, mais leurs applications sont parfaitement susceptibles de développement. D'une situation nouvelle naissent des devoirs nouveaux. Entre patrons et ouvriers, par exemple, il existe actuellement des rapports dont on ne pouvait même pas avoir l'idée avant l'apparition de la grande industrie[3]. »

1. *Bulletin de la Soc. fr. de Philosophie*, séance du 30 janvier 1902, p. 51
2. Le Fur, *Catholicisme et Société des Nations*, dans Bulletin international catholique, 1er janvier 1926, p. 56-57.
3. Le Fur, *La Renaissance du Droit Naturel*, dans Bulletin des catholiques écrivains et publicistes, 20 octobre 1919.

On le voit assez, la morale a besoin de la psychologie et de l'histoire et des sciences sociales. On voit aussi que, pour nous, l'idéal s'établit à partir du réel ; mais n'est-ce point là la formule même des sociologues ? Que l'idéal se construise à partir du réel, c'est en un sens ce qui paraît incontestable, car, en effet, d'où le tirerions-nous ? Nous n'avons que le réel comme donné et matière à connaissance ; il n'y a pas d'idées innées ; la raison n'est pas une masse de connaissances nouvelles, elle est un moyen nouveau de connaître ; la raison n'apporte pas avec elle l'idéal, mais elle apporte de quoi le discerner dans le réel. Revenons-nous à la formule durkheimienne ? Non, et c'est ici qu'il faut bien s'entendre.

Quand elle réfléchit sur la nature physique ou humaine, la raison peut se livrer à deux démarches bien différentes ; elle peut tout d'abord chercher à relier les phénomènes les uns aux autres et à établir des successions dans le temps ou des coexistences dans l'espace ; elle s'efforce ainsi de surprendre le mécanisme, le comment de l'apparition des phénomènes dans l'univers ; cette recherche est bonne, elle rend l'homme « maître et possesseur de la nature », par elle il se soumet le monde, et c'est véritablement une victoire de l'esprit ; cette recherche des conditions d'existence, c'est la science. Mais la raison peut chercher autre chose ; à côté du comment, il y a le pourquoi ; à côté des conditions d'existence, il y a les raisons d'existence ; la raison peut s'interroger sur le sens et la valeur des choses ; elle s'efforcera de repérer alors les besoins universels et primordiaux, d'en saisir la finalité ; cette étude n'est plus l'œuvre de la science, elle appartient à la philosophie, et c'est proprement la recherche de ce « sens » de la création dont nous parlions et dont la découverte assure la victoire de l'Esprit, puisqu'elle fait éclater l'intelligence profonde de l'univers.

Ceci dit, revenons à la morale : il est clair que, par sa première démarche, la raison ne peut nous montrer que ce qui est ou sera, mais nullement ce qui doit être. Certes la première démarche est loin d'être inutile ; la science des mœurs et les sciences sociales sont indispensables au moraliste ; « comment, écrit le P. Sertillanges, moi, moraliste, pourrai-je décider, par exemple s'il est juste ou injuste de prêter à tel ou tel taux, et avec un contrat libellé dans telle ou telle forme, si le financier n'est pas là pour me

1. *Les sources de la croyance en Dieu*, p. 250.

renseigner sur la valeur de l'argent, sur les conditions du marché. sur les risques et les chances favorables d'une opération de ce genre[1] », mais ce rôle est secondaire et comme ancillaire : la science inventorie les façons générales d'agir, décrit les besoins universels ; en faisant connaître les conditions d'existence, elle définit le champ du possible, trace des limites, dit comment on peut agir, comment on ne peut pas agir ; elle marque les conséquences, indique les moyens ; mais encore un coup elle ne peut imposer aucune fin comme obligatoire. « La science, dit Boutroux, ne peut rien nous prescrire, pas même de cultiver la science[1]. » Seule, la seconde démarche, en nous indiquant des fins, nous montre l'ordre rationnel de la création et peut prescrire un but à notre vouloir. Dans ses deux démarches, la raison considère ce qui est, part du réel, et c'est pourquoi notre formule est littéralement analogue à celle des sociologues ; mais l'effort de compréhension du réel que nous demandons à la raison n'est pas celui qu'ils lui réclament, et c'est pourquoi notre formule a un tout autre sens que la leur[2].

Par le premier usage de sa raison, l'homme assure son empire, par le second il reconnaît sa dépendance ; par le premier, l'homme *se soumet la création*, par le second il *se soumet à la création*. Le positivisme, traitant de chimère ce second usage de la raison, ne retient que le premier ; et sa contradiction est de proposer au premier des problèmes pour lesquels seul le second est compétent; de là toutes les incertitudes de Durkheim[3].

1. *Questions de Morale et d'Education*, p. 48.

2. « C'est à vrai dire, une entreprise étrange et paradoxale que celle de constituer une morale scientifique. La morale ainsi entendue ne devra reposer que sur des faits. La règle fondamentale sera de suivre la nature. C'est la devise même des anciens; mais les anciens envisageaient la nature à un point de vue esthétique, voyant partout en elle l'intelligence et l'harmonie où aspire l'activité humaine. Pour les modernes, il s'agit de faire sortir la morale, c'est-à-dire la détermination de ce qui doit être d'une réalité dépouillée de toute parenté avec l'intelligence et la volonté. » (Boutroux, *Questions de Morale et d'Education*, p. 38.)

3. On me permettra de signaler un commentaire instructif d'une page de son ouvrage *Education et sociologie*, paru dans *Les Etudes philosophiques et pédagogiques*, octobre 1926, p. 29 ; (cette revue, 6, pl. de la Sorbonne, est destinée entre autres, — et surtout semble-t-il, — au haut enseignement primaire). L'auteur, M. Millot, écrit : « En somme, une sérieuse discussion peut s'engager au sujet du rôle que Durkheim attribue à la réflexion. Il n'a pas réussi, selon nous, à concilier les deux points de vue auxquels il se place tour à tour. Le plus souvent il semble limiter le rôle de la réflexion à la compréhension du réel; elle explique l'actuel en montrant les causes qui l'ont engendré ; elle permet de saisir la direction de l'évolution sociale ; en définitive, elle nous révèle la nécessité de cette évolution sociale qui demeure obscure pour le profane. D'autre part, Durkheim demande à la réflexion d'établir des différences de valeur entre les courants sociaux ; elle décide,

La science par sa prodigieuse réussite a ébloui l'homme, elle fut, a-t-on dit, la religion du XIX[e] siècle finissant ; elle finit par lui apparaître le seul moyen légitime de connaissance ; « pour moi, dit Renan, je ne connais qu'un seul résultat de la science : c'est de résoudre l'énigme, c'est de dire définitivement à l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer à lui-même, c'est de lui donner, au nom de la seule autorité légitime, qui est la nature humaine toute entière, le symbole que les religions lui donnent tout fait et qu'il ne peut plus accepter[1]. »

Dans la conclusion de son *E. Renan*, Gabriel Séailles écrivait, à propos de la Prière sur l'Acropole : « La raison n'est pas ce que Renan veut faire croire, la Déesse qui ne comprend que ce qu'elle a limité.. La Raison n'est pas l'ouvrière servile dont la tâche est de démêler l'apparence en la décomposant ; elle est le principe de l'ordre intelligible, la source des idées, la créatrice des harmonies supérieures[2]. C'est bien là le point névralgique de la pensée moderne. « Le moyen âge avait une philosophie, écrit M. Dalbiez, il n'avait pas de science. Nous avons une science, nous n'avons plus de philosophie »[3], et nous demandons à la science ce que seule la philosophie peut donner. Enfermés dans le sensible, beaucoup de nos contemporains ne conçoivent plus la possibilité d'un usage philosophique de la raison, *imaginationem suam transcendere non valentes.* Le discernement de la science et de la philosophie et de leur compétence respective est un tâche urgente. « La science, écrit le R. P. Gillet, atteint le fait mais demeure impuissante à atteindre l'idée, encore moins à en justifier la valeur... La science peut constater que l'idée existe ; elle ne peut, sans cesser d'être la science, atteindre son essence »[4]. Elle se meut à l'intérieur de l'expérience,

nous dit-il, qu'il convient de favoriser les uns et de résister aux autres. Mais comment justifier cette distinction entre des courants sociaux qui sont des effets également nécessaires des causes que la sociologie nous permet de découvrir ? Il ne s'agit pas seulement de classer les courants sociaux d'après la puissance qu'ils possèdent en fait et de préférer ceux dont la nécessité semble la plus durable. Le choix d'un idéal nous paraît être autre chose que la constatation du fait nécessaire. Durkheim l'admet dans certaines pages, et c'est précisément ce qui nous surprend et nous embarrasse, car, si la réflexion peut opposer aux nécessités qu'elle découvre par la méthode scientifique un idéal qui a besoin pour être réalisé de notre adhésion et de notre effort personnels, c'est qu'elle s'appuie sur des croyances philosophiques inconciliables avec les principes du « sociologisme ».

1. *L'Avenir de la Science*, p. 23.
2. P. 356-357.
3. *Le Transformisme* (1[er] cahier de la Philo. de la Nature), p. 218.
4. *La Morale et les morales*, p. 156.

elle explique l'expérience avec elle-même, faisant les choses avec les choses ; la philosophie dépasse l'expérience et l'explique par son sens, c'est-à-dire par une idée : qu'on nous permette un exemple facile : qu'est-ce que la matière ? science et métaphysique se posent toutes deux la question ; la science répondra, par exemple (et que la réponse soit vraie ou fausse, peu importe ici, nous ne cherchons qu'un type de réponse) : la matière, c'est de l'électricité ; la métaphysique répondra par exemple (et peu importe encore la vérité ou la fausseté de cette réponse), la matière est un écran entre l'âme et Dieu. On saisit la différence : la science explique l'expérience par l'expérience, la métaphysique l'explique par une idée; pour la science la nature d'un être, c'est un modèle mécanique ou une suite d'étapes historiques expliquant son apparition; pour la métaphysique, la nature d'un être c'est sa fin[1].

1. La distinction que nous faisons s'affirme bien dans ce passage de la 3e conférence du Carême de 1925 du P. Sanson : « C'est alors que se pose la question d'où viens-je ? Remarquez-le bien, Messieurs, il ne s'agit pas ici de savoir à quel moment et dans quel point de l'espace nous sommes apparus. Quand le chimiste étudie un corps et qu'il se demande d'où vient ce corps ? cela signifie « de quoi ce corps est-il composé et quelles sont les lois de la combinaison d'où il est sorti »; ou bien encore « par quelles évolutions a-t-il passé à partir d'un état initial pour devenir ce qu'il est ? » Mais quand nous disons d'où viens-je, il s'agit de tout autre chose ; et lorsque des naturalistes s'imaginent avoir répondt à cette question en disant : soit que l'homme est une espèce fixe parmi les autres espèces fixes, soit que des transformations successives l'ont dégagé progressivement de quelque chose qui n'était pas l'homme, ces naturalistes se leurrent étrangement. D'où viens-je, cela veut donc dire, Messieurs : Y a-t-il une intention qui a présidé à mon existence, et s'il y en a une quelle est-elle ? »

On nous permettra enfin de rappeler un texte vénérable, le chapitre XLVII du Phédon (traduction Meunier, p. 235 et 390) : lisant Anaxagore, Socrate s'aperçoit qu'il a affaire à un homme « qui ne faisait nul usage de l'intelligence, ne donnait aucune raison de l'ordonnance des choses, mais en attribuait la cause à l'air, à l'éther, à l'eau et à d'autres choses nombreuses et absurdes. Il me parut absolument agir comme un homme qui dirait que Socrate fait par intelligence tout ce qu'il accomplit, et qui, ensuite, voulant rendre raison de tout ce que je fais, dirait, par exemple, que je suis assis présentement ici, parce que mon corps est composé d'os et de fibres, que les os sont solides et qu'ils sont les uns des autres séparés par des jointures, que les fibres sont capables de se détendre et de se tendre, et qu'ils relient les os avec les chairs et avec la peau qui recouvre le tout... ou bien encore c'est comme si, pour expliquer la cause de notre entretien, on en donnait pour raisons : la voix, l'air, l'ouïe et mille autres choses semblables, et qu'on omit d'en dire la véritable cause : que les Athéniens ont trouvé qu'il était mieux pour eux de décréter ma mort et que, pour ce motif, j'ai aussi trouvé qu'il était mieux pour moi d'être assis sur ce lit, et plus juste de me soumettre... Donner le nom de causes à de telles explications est vraiment trop absurde... on s'affirme en effet incapable de pouvoir discerner qu'autre est vraiment la chose qui est cause, et qu'autre chose aussi est ce sans quoi la cause n'est jamais cause ; c'est là précisément ce que la plupart des hommes

Contradiction et douloureux avortement que l'effort du positiviste qui veut se faire soi-même son propre idéal, qui, sentant le besoin de se dépasser, refuse cependant de sortir de soi, qui veut avoir plus et mieux que soi, croit pouvoir se le donner, et ne veut se soumettre à aucune connaissance qu'il ne mesure et n'arrive qu'à s'idolâtrer soi-même. Grande tentation que ce désir d'une explication qui affranchisse et divinise ; antique orgueil, s'il est vrai qu'au Premier Jardin déjà, celui qui portait en sa volonté le destin de son espèce fut tenté par l'appât d'un savoir immédiat, libérateur et divinisant.

La discussion de ces deux objections nous permet de saisir quels sont les rapports de la morale avec la métaphysique et la religion. « Il y a, disait Leibniz, un degré de bonne morale indépendante de la religion et de la métaphysique, mais la considération de Dieu et de l'immortalité de l'âme porte la morale à son comble »[1].

On pourrait. en effet, distinguer plusieurs degrés dans la morale : nous en voyons trois (dans la mesure où ces choses se laissent compartimenter); d'abord un premier degré de morale indépendante de toute métaphysique et de toute religion ; on s'y propose simplement de déterminer les meilleures conditions de la vie individuelle et sociale en réfléchissant sur la nature : un certain épanouissement de l'individu, son adaptation à la collectivité, une vie sociale sûre et paisible; on condamne l'ivrognerie ou la fraude, le mensonge ou le meurtre, on loue le travail et le respect des parents, la vie de famille, l'organisation professionnelle; en tous ces points, s'accordent parfois des esprits venus d'horizons métaphysiques bien différents, et tout cela se fait — comme nous l'avons longuement montré — par une réflexion sur notre nature[2].

cherchant comme à tâtons dans les ténèbres, me paraissent prendre pour la cause... L'un... fait rester cette terre en place sous le ciel ; l'autre... se la figure comme une large huche. Quant à la puissance qui a tout disposé comme tout est maintenant... ils ne la cherchent point, et ils ne croient pas que tout soit gouverné par une force divine ; mais ils pensent trouver un jour un Atlas plus fort que cette cause... et ils ne croient pas que ce soit réellement le bien et l'opportunité qui relient tout ensemble et qui soutiennent tout ».

1. Cette phrase est citée par M. Blondel dans une lettre insérée dans le *Bulletin de la Sté française de philosophie* (1906 janv. fév.) après le *Catéchisme moral* de M. Lalande.

2. On trouvera, me semble-t-il, un exemple intéressant de ce 1er degré de

Que ce premier degré soit insuffisant, qu'il n'y ait là qu'un minimum et que l'esprit ne s'y puisse tenir, c'est manifeste; dès que l'individu est en face de cas un peu plus complexes (duel, suicide), dès que le tout de sa vie se trouve en question, il n'y a plus de réponse satisfaisante, car l'idéal ainsi déterminé, pour désirable qu'il apparaisse, ne se justifie pas en droit; et que dire à l'individu qui le récuse ? Quelle efficacité possédera cet idéal dans une conscience, tant qu'elle ne sait d'où elle le reçoit? Et ceci nous oriente vers le deuxième degré de la morale naturelle. L'enfant *sent* qu'il doit aimer ses parents ; perception d'abord confuse de l'ordre; puis la réflexion reconnaît le bien fondé de cet instinct. A ce degré : convenance? obligation? Ecoutons Mgr d'Hulst: « Si on nous pose cette question : le fondement du devoir est-il en Dieu, oui ou non? nous répondrons : il est en Dieu comme en son dernier support; mais son support immédiat est l'ordre des relations, l'ordre des fins. Un être raisonnable, assez éclairé pour reconnaître cet ordre, assez aveugle pour ne pas voir qu'il est le nom abstrait de Dieu lui-même, aurait une raison suffisante de se sentir obligé au devoir. »[1]

Au fond, la convenance devient obligation dès que cet ordre senti, désirable, est conçu comme l'ordre des choses et rattaché plus ou moins explicitement à un Absolu. L'homme rencontre l'obligation quand il sent que sa nature n'est pas à lui, mais à Dieu, et qu'il n'est qu'un délégué de Dieu à l'achèvement de la création.

Dès lors, le devoir prend l'aspect d'un commandement divin : du coup, toute la vie s'organise autour de cette idée, elle revêt un sens nouveau, l'homme regarde au delà de l'horizon social, se reconnaît, comme participant à la Raison, une fin personnelle hors de l'espace et du temps ; l'idée de Dieu législateur et justicier achève la morale naturelle et la rend consistante du point de vue philosophique. Leibniz a raison : « Il y a un bon degré de morale indépendante de la religion et de la métaphysique, mais la considération de Dieu et de l'immortalité de l'âme porte la morale à son comble. » Ainsi, la morale naturelle, par cette référence à l'Absolu, à Dieu, s'achève en une attitude religieuse.

morale naturelle dans le *Catéchisme moral* de M. Lalande (*Bulletin Sté de Philosophie* 1907, nos 1 et 2 ; les règles que ce catéchisme édicte « résultent de la vie sociale, de la nature humaine et de la raison ; autrement dit, elles expriment les conditions nécessaires de la vie de l'homme en société » (question n° 2).

1. Carême 1891.

Mais on peut se demander si cette morale naturelle, dans notre monde actuel, et à considérer l'ensemble de l'humanité, ne resterait pas bien imprécise, bien méconnue, bien peu efficace. (Sans la révélation, nous savons que bien des prescriptions naturelles n'auraient pas été dégagées par l'humanité prise dans son ensemble.) En fait, la plupart du temps, la morale naturelle s'incorpore à une morale religieuse[1] et chez beaucoup de ceux même qui ont rejeté le dogme, la vie morale conserve quelque chose de son origine religieuse. En fait, la morale religieuse, tout en assignant à l'homme une fin autre que celle qu'il pouvait espérer comme homme[2], et en lui assignant d'autres devoirs qui viennent compléter ceux de la morale naturelle, *reprend* cette morale naturelle, et ce faisant lui rend un triple service : 1° elle l'*assure* dans son fondement, dans son efficacité ; 2° elle la *précise* dans ses prescriptions (devoirs envers Dieu, péché grave ou véniel) ; 3° elle la *met à la portée* de la foule.

On peut dire que, sans religion, la morale naturelle manque de son étai véritable. Elle resterait dans l'ensemble de l'humanité incertaine et peu efficace. C'est de quoi conviennent bien des incroyants et non seulement ceux qui, avec quelque dédain, veulent d'une religion pour le peuple. On connaît les pages célèbres de Taine[3]. A. Comte a voulu fonder une religion ; et il semble bien que Durkheim, vrai fils spirituel de Comte, pense que la morale laïque doive non pas tant *éliminer* le divin que chercher à le *remplacer*[4].

C. — *Morale personnelle et vie sociale*

III — Arrivons-en à notre troisième objection. La morale catholique, en assignant à l'homme un salut personnel et supra-terrestre, le détourne de la vie sociale et l'en désintéresse. Une des notes de J. Rivière, dans *A la trace de Dieu*[5] détaille tout ce que le catholicisme contient d'anti-social : anti-social, il l'est par les idées et

1. Sur les rapports de la morale naturelle et de la morale religieuse, voir L. de Grandmaison, *La Religion personnelle*, p. 53. Il est évident que qui a reçu une éducation religieuse est dès le principe introduit dans la moralité par ce 3e degré ; pour lui le 2e degré n'est qu'une abstraction.

2. Sur les rapports de la fin naturelle et de la fin surnaturelle on lira avec fruit Sertillanges, *Saint Thomas*, II, p. 298-309.

3. *Les origines de la France contempéraine*, T. XI, p. 142-147.

4. Voir *L'éducation morale*, 1re leçon.

5. P. 81 et sqq.

les sentiments qu'il inspire, idée de l'éternité qui seule compte en face du temps qui passe, idée et sentiment de l'antériorité de l'individu sur la société, c'est-à-dire de la valeur incommensurable de l'individu; anti-social, le catholicisme l'est encore par les idées et les sentiments dont il détourne, il détache du Droit, de la propriété, de la famille, de la patrie ; et nous savons assez quels textes évangéliques pourraient illustrer tout cela. Rivière, qui, d'ailleurs, propose plus qu'il n'affirme, exagère, et Claudel met fort bien les choses au point dans sa Préface.

Il n'en reste pas moins que, vu sous un certain angle, le catholicisme détourne de ce monde, isole le chrétien en face de son Dieu. « God and my self », c'était la devise de Newman. Et Leibnitz louait sainte Thérèse d'avoir dit qu'il fallait faire comme s'il n'y avait que Dieu et nous au monde[1].

Et, par ailleurs, n'avons-nous jamais mérité qu'on nous reproche de manquer de sens social? L'élite catholique a-t-elle toujours compris son devoir sur ce point? C'est un fait attristant, mais qu'il faut bien s'avouer : malgré de magnifiques dévouements, et de fort généreuses initiatives, malgré les directions les plus autorisées, les catholiques français, avec la meilleure bonne volonté du monde, ont laissé s'établir cette opinion, dans l'esprit d'une grande partie du peuple, que tout ce qui est progrès social, amélioration du sort des humbles, est le monopole de leurs adversaires. Et, pourtant, nous savons bien que tout ce que nous faisons au plus petit d'entre nous, c'est à Dieu lui-même que nous le faisons[2]. Mais quelles que soient les défaillances et les incompréhensions individuelles, elles n'entament pas la doctrine; nous voudrions montrer que celle-ci est à la fois et indivisiblement une doctrine de salut personnel et de vie sociale, disons plus, de salut personnel par la vie sociale.

On nous reproche notre égoïsme, parce que nous donnons à l'homme une destinée personnelle. Mais ceux qui, depuis don Juan, remplacent l'amour de Dieu par l'amour de l'humanité, pensent-ils mieux fonder le dévouement à autrui?

Ne parlons pas des sacrifices partiels que, sous une forme ou sous une autre, la société réclame de ses membres dans leur propre intérêt : ces renoncements n'en sont pas, l'individu s'y retrouve. Mais supposons qu'il s'agisse de dévouement à perte, de sacrifice total;

1. Baruzi, *Leibnitz*, Paris, 1909, p. 120.
2. Voir G. Bidault, *La montée socialiste*, dans *Politique*, Janvier 1928.

qu'un positiviste puisse ainsi se renoncer, nous n'en doutons pas une seconde, il serait injurieux de le faire, et les faits nous donneraient le démenti; qu'un sacrifice radical soit psychologiquement possible, c'est certain, et cela découle de la nature humaine essentiellement sociale : notre moi englobe autrui et se prolonge en lui; ma famille, mes enfants, mes amis c'est encore moi, et, par une sorte de piperie de la nature, il arrive qu'en me dévouant à eux, je peux me chercher encore; il ne s'agit donc pas de contester qu'un positiviste puisse et sache se sacrifier, il s'agit de savoir si le sacrifice qu'il accomplit est intelligible, peut se justifier et s'imposer au nom de la raison. Qu'on n'allègue pas l'exemple des espèces vivantes où l'individu est souvent sacrifié à l'espèce, seule préoccupation de la Nature, car c'est justement cette assimilation qui est en question; en fait, l'animal est sacrifié, il ne se sacrifie pas, car il ne s'appartient pas, seul l'homme s'appartient ; l'homme est une fin en soi, parce que participant à la raison; mais s'il en est ainsi, comment pourra-t-il se sacrifier aux autres d'une façon intelligible? Il n'y a qu'une réponse : il faut que l'individu, quand il se sacrifie aux autres, ne se sacrifie pas totalement; que le sacrifice ne soit total qu'en apparence et que « qui perd sa vie la gagne ». L'individu, finalement, se sacrifie à soi-même, sa nature inférieure à sa nature supérieure, et, suivant une belle expression, « l'homme du temps » à « l'homme de l'éternité »; mais, pour cela, il faut admettre que la destinée de l'homme ne s'achève pas dans l'espace et le temps, il faut être métaphysicien. Et de l'impuissance du positivisme, nous avons un aveu dans ces lignes[1] : « Comment obtenir le dévouement dans les cas où l'agent moral est placé non plus en face du simple risque, mais devant la certitude du sacrifice définitif? — « Il faudrait pour cela, dit Guyau, trouver quelque chose de plus précieux que la vie; or, empiriquement, il n'y a rien de plus précieux, cette chose-là n'a pas de commune mesure avec tout le reste ; le reste la suppose et lui emprunte sa valeur. » De là, Guyau conclut que, « dans certains cas extrêmes, — très rares d'ailleurs, — le problème moral n'a pas de solution rationnelle et scientifique. » Dans ces cas où la morale scientifique est impuissante, elle ne peut que « laisser toute spontanéité à l'individu ». (*Esquisse d'une morale*, p. 218.) La société se défendra comme elle pourra contre les empiètements individuels; l'individu, de son côté,

1. A. Fouillée, *La Morale, l'Art et la Religion* d'après Guyau, p. 110.

dans certaines alternatives difficiles, agira suivant sa nature plus ou moins égoïste ou altruiste... Ainsi, avec sa clairvoyance et sa parfaite sincérité, Guyau ne se fait point illusion sur ce qu'offrira toujours d'incomplet une morale exclusivement scientifique, qui ne peut être à ses yeux que la première moitié de toute morale future .. »

Ainsi un amour d'autrui totalement désintéressé est impossible, le sacrifice ne se comprend que s'il est profondément et réellement un meilleur amour de soi. Il ne faut pas croire, d'ailleurs, que, même dans notre monde, amour de soi et amour d'autrui s'excluent nécessairement : il y a deux natures en l'homme et partant deux ordres de tendances et deux zones d'intérêts ; en tant qu'*individus*, les hommes sont autres et leurs intérêts sont exclusifs : ce qu'il me faut d'air, d'aliments, ma fortune, ma situation sont à moi; en tant que *personnes*, les hommes communient ensemble, et leurs intérêts s'identifient : ce que j'acquiers de vérité, de sainteté, ce que je crée de beauté, de charité, les autres l'ont avec et par moi; par ses découvertes, Pasteur a servi sa gloire, celle de sa famille, le bien de son pays, celui de l'humanité tout entière; « l'égoïsme n'est faux que parce qu'il est incomplet »[1], l'amour de soi, quand il se borne à l'*individu*, exclut l'amour des autres ; mais quand il s'étend à toute la *personne*, il englobe l'amour des autres et s'identifie à lui. Et, en ce sens, plus on s'aime soi-même, plus on aime les autres.

Mais il faut dire plus pour réfuter l'objection qu'on nous fait : il ne suffit pas de montrer qu'on aime les autres en s'aimant vraiment soi-même, il faut montrer qu'on ne peut s'aimer et faire son salut sans aimer les autres. Certes, la fin de l'homme est personnelle, mais cette fin ne peut être atteinte normalement que dans et par la vie sociale; la vie sociale est un moyen nécessaire, elle est pour l'homme une fin, non ultime, mais intermédiaire; il y a donc un bien commun que chacun doit s'efforcer de promouvoir. Je renvoie sur ce point au commentaire[2] que le R. P. Gillet fait de saint Thomas, dans son livre, *La Morale et les Morales* : « il est nécessaire de considérer la société comme un tout organique dont les citoyens fassent partie et non comme une simple juxtaposition ma-

1. Séailles. *La Philosophie de J. Lachelier*, 1920, p. 117.
2. Ce chapitre a paru également dans *Mélanges thomistes*, Paris 1923, p. 311.

térielle de ses membres. Car, dans cette hypothèse seulement, le bien commun participe de la nature de la société; il est à la fois transcendant et immanent au bien humain de chaque individu. (p. 287) L'homme est tenu en justice de subordonner au bien commun les actes de toutes ses vertus personnelles, parce que la société lui est nécessaire pour réaliser personnellement sa Fin ultime. (p. 291.) Les vertus personnelles cesseraient d'être des vertus si elles ne portaient en même temps l'empreinte de la justice sociale, qui a pour fonction générale d'en subordonner tous les actes au bien commun. » (p. 290.) Si nous comprenons bien, ceci veut dire que, pour un catholique, il n'y a pas d'évasion possible de la société; du stylite à la carmélite, tous les retranchés du monde seraient en dehors de l'ordre providentiel, si leur isolement apparent ne servait pas encore, de quelque façon, le bien commun; c'est que les hommes ne sont pas des anges, ils forment une espèce, et tout autant que le sociologue, le catholique a conscience de l'appartenance de l'individu à cette espèce; pour lui, hors de la société et du service social, il n'est pas de salut; l'homme ne peut rien en dehors de son espèce (au moins de loi ordinaire), ni vivre en raisonnable, ni même et surtout se sauver.

L'enseignement du Maître se résume dans les deux commandements : l'amour de Dieu et l'amour du prochain, et il est dit que ces deux commandements sont semblables ; si on la comprend bien, cette équation illumine tout. « *C'est par l'homme que passe le chemin qui mène l'homme à Dieu*... Dieu a fait de l'homme une fin pour l'homme, en déclarant semblables le précepte de l'amour de Dieu et le précepte de l'amour du prochain... Ainsi s'évanouit tout conflit rationnel entre les fins sociales et les fins individuelles. Nous n'avons plus à nous demander si la société existe pour les individus ou les individus pour la société. Il est hors de doute que la société existe pour les individus, et que rien ne peut être mis au-dessus des fins individuelles, mais il est non moins certain que ces fins doivent être *socialement* poursuivies. Chacun vit pour soi en vivant pour les autres, puisqu'aux termes du précepte divin, les hommes sont, les uns pour les autres, les artisans et les moyens de leur salut individuel[1].

Il est bon de relire quelques textes du Nouveau Testament, où cette idée est particulièrement mise en relief : « Celui qui dit être

1. Cuche, *En lisant les juristes philosophes*, Paris, 1919, p. 92-95.

dans la lumière, et qui hait son frère, est encore dans les ténèbres (Jn, Ep. I, 2, 9); nous savons que nous avons passé de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort (id. 3, 14); mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, parce que la charité est de Dieu. Ainsi, quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Qui n'aime point ne connaît pas Dieu, parce que Dieu est charité (id. 4, 7 et 8) ; personne n'a jamais vu Dieu. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et sa charité est parfaite (id. 4, 12); si donc, lorsque tu présentes ton offrande à l'autel, tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis viens présenter ton offrande (Mt, 5, 23-24); si quelqu'un dit : J'aime Dieu et qu'il haïsse son frère, c'est un menteur. Car celui qui n'aime point son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas? » (Jn, Ep. I, 20.)

Nous dirions volontiers que le prochain est l'*analogue* de Dieu, c'est-à-dire qu'il tient la place de Dieu auprès de nous ; êtres sensibles, nous n'avons pas (normalement) la vue de Dieu, mais Dieu s'est rendu sensible sous les espèces du prochain; ce que nous faisons au plus petit d'entre nous, c'est à Dieu que nous le faisons; Dieu a voulu que notre charité monte à lui à travers les créatures, nos frères, sur qui s'est posée son image et sa ressemblance. Ainsi, la vie sociale, qu'on nous reproche de méconnaître, prend dans la doctrine catholique une singulière profondeur.

Conclusion

La contradiction de l'homme, c'est d'être, dans un tout, une partie qui vaut plus que le tout; personne et cellule; tour à tour, des philosophies diverses l'ont voué à l'espèce ou ont glorifié son autonomie; la doctrine catholique se tient entre ces deux extrêmes et synthétise, dans une lumière pacifiante, les fragments de vérité que se disputent ces écoles adverses. Nous avons entendu le sociologisme nous dire que Dieu n'était que la société pensée symboliquement ; suprême effort d'un positivisme qui, sentant le besoin de Dieu, ne peut que proposer à l'humanité de s'adorer elle-même; Dieu symbole de la société, cette erreur extrême ne retient-elle rien de la vérité? Nous aussi, nous pensons et venons de dire qu'entre Dieu et la société, il y a comme un symbolisme, puisque nous

croyons que le prochain est la figure de Dieu, Bien suprême. N'est-il pas instructif et consolant de voir que l'erreur, si elle veut se donner quelque apparence de consistance, ne peut faire après tout que caricaturer la doctrine de Vie.

Nous croyons que la morale catholique n'est pas impuissante à « donner une âme au monde moderne », nous croyons même qu'elle seule le peut. Ne nous laissons pas intimider par les critiques, mais utilisons-les : la plupart naissent d'une vue fausse ou déformante de notre doctrine, et, par là, peuvent nous être précieuses; comprenons notre doctrine; quand nous avons à l'exposer, veillons sans doute aux adaptations nécessaires à l'âge ou à l'instruction, mais ayons soin de rester dans le sens de sa pensée directrice et dans l'axe de toute sa profondeur. N'acceptons pas que l'on fasse grimacer notre pensée, mais approfondissons-la à partir des objections qu'on lui fait, pour les dépasser : c'est ce que nous avons essayé de faire à propos de trois objections courantes et d'une doctrine actuelle puissante; tout ce que le sociologisme dit de vrai nous le disons et au delà; n'est-ce pas dans ce rassemblement et ce redressement des vérités éparses, tronquées, falsifiées, fragmentaires, que se fait sentir la force rayonnante de la Vérité?

G. BOFFARD.

La Révélation du Mystère de la Sainte Trinité

et l'Habitation du Saint-Esprit dans nos âmes,

à propos d'un livre récent[1].

Le beau monument que le P. de Régnon élevait au siècle dernier à la gloire de la Sainte Trinité, s'arrête, interrompu par la mort de l'auteur, sur les lignes où le grand théologien se proposait de scruter encore le mystère de l'habitation des trois Personnes divines dans l'âme des justes[2]. Les éditeurs ont eu deux fois raison de respecter cette page inachevée, parce qu'ils ont ainsi conservé intact le témoignage du P. de Régnon sur un « sujet ineffable », et parce qu'ils ont laissé ouvert le grand problème que son impatience voulait, trop tôt peut-être, résoudre au nom de la tradition des Pères de l'Eglise Grecque. Depuis lors, le R. P. Froget, O. P., est repassé par ces chemins, et nous a donné un ouvrage tout à fait solide et résistant, presque brutal, construit cette fois sur les positions les plus sûres de l'Eglise Latine, mais où le lecteur ne devine pas bien ni les difficultés de la question ni peut-être son intérêt mystique et passionnant[3]. L'Ecriture et les grands Docteurs grecs nous disent que le Saint-Esprit habite en nos âmes ; nos catéchismes continuent d'attribuer à la troisième Personne, à sa venue, à son action, à ses dons, toute l'œuvre de notre sanctification ; notre vie spirituelle

1. *L'Habitation en nous des trois Personnes : le fait, le mode*, par Paul Galtier, s. j., chez Beauchesne, 1928, petit in-8° de XVI-262 p.
2. *Etudes de Théologie Positive sur la Sainte Trinité*, par Th. de Régnon, s. j., IVe volume, Paris, Retaux, s. d., p. 574. Le P. de Régnon est décédé en 1893.
3. R. P. Barthélemy Froget, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, *De l'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin*, Lethielleux, s. d. (1900).

et liturgique est toute remplie de nos appels à l'intervention toute-puissante de cet hôte mystérieux et doux : *Veni, Sancte Spiritus.* Pourquoi ces privautés ? et cette amitié particulière avec le grand Consolateur ? Interdire à la langue chrétienne la familiarité de ces accents exclusifs, ce serait enlever à notre littérature religieuse l'un de ses thèmes les plus sacrés, et le plus délicieux, le plus troublant de ses espoirs. Faudra-t-il simplement, au nom d'un axiome d'Ecole, appuyé d'ailleurs sur le dogme le plus incontestable : « *in divinis, omnia sunt communia, ubi non obstat relatio originis : en Dieu, tout est commun aux trois personnes sauf leurs relations d'origine* », faudra-t-il ramener toutes ces harmonies spirituelles à la monotonie d'une seule note, n'entendre en ce concert que de pieuses conventions, réduire ces privilèges à de pures appropriations, et dire que ce sont des façons de dire, puisque c'est Dieu, ou les trois Personnes à titre unique et égal, qui nous sanctifient ?

Le P. de Régnon ne se résignait pas à ces sacrifices. Il est mort dans le baiser mystique du Saint-Esprit, dans la contemplation ardente de la mission spéciale de la Troisième Personne.

Un autre grand théologien de la Société de Jésus, le R. P. Galtier, a cru que l'heure était venue de reprendre cette étude à l'endroit où la plume glacée de son illustre confrère l'avait laissée interrompue. Et il a reposé le problème pour en redresser les solutions, avec ce tact admirable que possèdent les membres de la Compagnie, surtout lorsqu'ils sont obligés de critiquer l'œuvre et la pensée d'un autre Jésuite.

*
* *

1. *Le Problème*

A l'heure où, d'un vigoureux et respectueux élan, la piété et la pensée chrétiennes retournent aux sources pures de toute dévotion, au dogme de la grâce et de la vie du Christ en nos âmes ; à l'heure où saint Paul et sa doctrine nous redeviennent indispensables et familiers, où les géants de la mystique ou tout au moins de la vie intérieure reprennent leur place au premier rayon de nos librairies, il était bon qu'un théologien, nourri des disciplines austères et implacables de l'Ecole, repensât et peut-être résolût le problème : existe-t-il, pour le Saint-Esprit, dans l'œuvre de notre sanctification, une intervention et plus tard une inhabitation, qui lui soient

spéciales, et que l'on puisse distinguer des rôles et de l'action du Père et du Fils? . . . .

A cette question, depuis longtemps, le langage chrétien a l'air de répondre : *oui*. Depuis longtemps, la théologie répond : *non*, et elle explique le langage chrétien par la théorie de l'appropriation. « C'est l'attribution faite à une Personne divine d'une perfection ou d'une opération commune aux trois Personnes[1]. » Saint Thomas en donne la théorie dans la Iª p., q. 39, a. 7, à propos d'un problème voisin, l'appropriation à une Personne d'un attribut qui appartient à la nature divine, donc aux trois Personnes, par exemple la toute-puissance créatrice qui est attribuée au Père : *Patrem omnipotentem, creatorem cœli et terrae*. Mais la création est un acte de l'ordre naturel ; nous l'enlèverions plus facilement au Père pour la restituer à toute la Trinité. Faudra-t-il aussi sacrifier la réalité des attributions de l'ordre surnaturel, comme par exemple l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes des justes? Après tout, cette mission du Saint-Esprit ressemble à l'Incarnation, laquelle est bien le propre du Fils.

2. *Les solutions au cours de l'histoire*

Les chrétiens instruits et cultivés sentent aussitôt l'intérêt dogmatique de cette question, qui domine presque toute notre vie spirituelle et nos intimités religieuses les plus quotidiennes.

Les Pères Grecs en cette matière ont été généralement d'une belle libéralité : à l'exemple de l'Ecriture, ils ne parlent guère d'un seul Dieu en trois Personnes, mais plus volontiers d'un Père qui est Dieu et qui a un Fils, et par ce Fils, un Esprit, et qui par ce Fils dans cet Esprit nous sanctifie. Cette terminologie est très favorable à l'attribution au moins verbale d'un rôle particulier au Saint-Esprit dans l'œuvre de notre sanctification.

L'illustre Père Petau, au XVIIᵉ siècle, s'était enchanté de ces formules, et en avait tiré la théorie d'une union spéciale de l'âme chrétienne avec le Saint-Esprit. Le P. de Régnon n'est jamais allé aussi loin, même dans ses pages les plus généreuses : il avait seulement réclamé pour les trois Personnes, dans l'ordre surnaturel, une intervention personnelle où chacune exerce une action qui lui est propre et un rôle caractéristique[2]. C'est ainsi que le Saint-Esprit vient

1. Froget, *op. cit.*, p. 208.
2. De Régnon, *op. cit.*, p. 536.

dans nos âmes en vertu de sa procession éternelle, et le premier, atteint notre âme pour s'y imprimer comme un cachet, pour lui communiquer sa propre forme qui est l'Image du Fils. Celui-ci vient alors, entraînant ensuite le Père, dont il est à son tour l'Image[1].

De beaux textes empruntés aux plus orthodoxes des Docteurs du IVe siècle semblent recommander cette divine cascade, cette distribution splendide des temps et des rôles, à laquelle semble faire écho la strophe de notre *Veni Creator* :

Per te sciamus da Patrem,
Noscamus atque Filium...

Mais contre ces conclusions s'est toujours raidie « cette redoutable infanterie de l'armée d'Espagne, dont les gros bataillons serrés, semblables à autant de tours... » et le reste, qui est dans Bossuet : c'est l'école thomiste et dominicaine, *inébranlable et lançant des feux de toutes parts.* Attribuer réellement, et non pas seulement approprier verbalement, à l'une ou à l'autre des trois Personnes, une opération extérieure à la Trinité, comme la Création, la Sanctification, etc..., c'est détruire l'unité divine et les relations personnelles elles-mêmes. C'est la nature qui est le principe des œuvres *ad extra*, et la nature divine est unique. Et l'on explique (c'est un théorème classique en théologie élémentaire) que l'objection tirée de l'Incarnation, réservée au Fils, ne tient pas, et l'on montre pourquoi.

C'est cette solide théologie que le P. Galtier a voulu rétablir contre Petau et même contre de Régnon. Mais pour la première fois, je crois, elle a été reprise par quelqu'un qui, autant que le P. de Régnon et beaucoup mieux que les Scolastiques, connaît les Pères Grecs, tient compte de l'Ecriture, et maintient la doctrine sans ignorer les textes difficiles ou simplement gênants. C'était le vrai travail à fournir. Il est trop facile de défendre la théologie latine en partant de la théologie latine. Ce sont les Pères Grecs qu'il faut comprendre et expliquer. C'est le Nouveau Testament qu'il faut venger : *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom. V, 5) : on ne se débarrasse pas de textes aussi beaux et aussi précis, à coups de syllogismes. Et puis

1. *Ibid*, p. 569.

il y a la piété chrétienne qu'il faut rassurer : nous voulons garder un sens au *Veni, Sancte.*

Le P. Galtier nous rend tous ces services à la fois. Et autant qu'une œuvre humaine est capable d'être achevée en présence du mystère de Dieu, et définitive pour nous, théologiens, qui sommes si curieux et si peu dociles à l'égard les uns des autres, peut-être cette œuvre est-elle décisive.

Peut-être aussi est-elle incomplète. Je dis ceci avec toutes sortes d'hésitations et un immense respect, car j'essaie seulement de pousser un peu plus loin les dernières pages (132-136) du P. Galtier. Laissons Petau à ses obstinations sans espoir : sa gloire est ailleurs et n'a pas besoin de ce surcroît. Mais n'est-il pas possible d'extraire davantage encore des déductions vertigineuses du P. de Régnon l'âme de vérité scripturaire et traditionnelle dont elles étaient en train d'abuser?[1]

3. *La Réponse de l'Ecriture : a) la Vie divine des Trois Personnes*

Ce qui nous domine tous, c'est, avec l'autorité de l'Eglise, celle du Nouveau Testament ; ce sont les paroles du Sauveur, ses expressions choisies et volontaires, son langage qui doit être le nôtre et qui fixe notre foi. Et c'est aussi l'histoire originelle de cette foi, les chemins par où elle passa, la route suivie sur les lèvres du Christ et dans l'intelligence des Apôtres par la révélation en son principe.

Or, il paraît incontestable, pour employer les mots précis de la

1. Les nuances me paraissent être celles-ci, en allant de droite à gauche, c'est-à-dire des opinions les plus accentuées aux plus dégradées :

1. Pierre LOMBARD : Le Saint-Esprit « causa formalis » gratiae.

1. bis : opinion attribuée à Petau par Frojet, mais déniée par Galtier : l'intervention du Saint-Esprit dans notre sanctification lui est propre, et constitue un titre personnel.)

2. PETAU, la grâce a pour cause, non pas formelle, mais efficiente, une présence sanctifiante de l'Esprit-Saint, qui lui est spéciale, et qui est la raison de la présence des deux autres personnes.

(Variante, Mgr WAFFELAERT : Il y a entre la personne du Saint-Esprit et la personne du juste une union particulière.)

3. DE RÉGNON : le mode de présence du Saint-Esprit dans nos âmes n'est pas le même que celui des deux autres, mais les trois sont présentes à titre personnel.

4. R. P. GALTIER : la sanctification attribuée au Saint-Esprit ne nous renseigne pas sur sa procession, mais seulement sur sa nature divine. Et notre sanctification étant une action *ad extra*, n'autorise aucune différenciation causale entre les 3 personnes. Néanmoins les 3 personnes sont présentes entre nous telles qu'elles sont, c'est-à-dire avec les processions qui les différencient, mais qui ne différencient pas notre sanctification.

5. R. P. FROJET : Notre sanctification, œuvre *ad extra*, est commune aux trois personnes. C'est Dieu qui habite en nous, puisque l'inhabitation est commune aux 3 personnes.

théologie catholique, que ce sont les missions à l'extérieur (du verbe latin : *mittere*, envoyer) qui nous ont révélé les processions immanentes (du verbe latin : *procedere*, tirer son origine de), et non pas le contraire. C'est parce que le Père a envoyé son Fils que nous avons su que le Père a un Fils ; et c'est parce que le Fils a promis d'envoyer le Saint-Esprit, que les apôtres ont résolument appris l'existence d'un Esprit, Dieu comme le Père et le Fils. Et de la sorte, nous avons connu, non seulement l'existence et le nom des personnes, mais aussi l'ordre et la distribution de leurs processions[1].

Mais dans ces conditions, lorsqu'aujourd'hui, après dix-neuf siècles d'une foi assurée et depuis longtemps définie, classée, méthodiquement enseignée, et presque scientifiquement rédigée, lorsque nous parlons des missions et en particulier de la venue du Saint-Esprit dans nos âmes pour les sanctifier, il ne faut pas trop vite nous hâter de considérer comme superflus les détails que l'Ecriture et la Tradition nous donnent sur l'action des Personnes en nos âmes. Sans doute, de notre côté à nous, les distinctions entre l'action du Père et celle du Fils et celle du Saint-Esprit, sont inexistantes ou purement verbales : être le fils adoptif du Père, c'est la même chose qu'être le frère du Fils, et qu'être spirituellement habité et animé par l'Esprit. Il y a là une action commune, unique, que notre langage peut exprimer trois fois pour essayer d'en épuiser la richesse, mais que notre idée n'a pas le droit de partager en trois temps, et encore moins en trois parties, comme si le Père faisait autre chose que ce que font le Fils ou l'Esprit, le premier (ou le dernier) commençant, le second continuant, l'autre achevant. Ces distinctions en nous sont inexistantes, et chez Dieu aussi d'ailleurs, s'il n'est question que de son travail chez nous.

Mais il n'en est pas moins vrai que ces nuances, jointes au dogme de l'Incarnation, nous apprennent quelque chose, j'allais dire nous apprennent tout, tout ce que nous savons, sur la distinction et les relations d'origine des trois Personnes entr'elles, et Notre-Seigneur, au début tout au moins, n'a pas eu d'autre moyen pour révéler le mystère de la Sainte Trinité que cette distribution partagée de l'œuvre unique, attribuée successivement aux trois personnes suivant l'ordre de leurs relations éternelles. Et c'est par conséquent d'abord en appropriant les œuvres qu'il a révélé les Personnes.

1. C'est le sens de la célèbre formule de Saint Augustin : *mitti est cognosci*, comme l'a bien montré Galtier, op. laud., p. 189.

Mais alors, comment pourrions-nous jamais traiter comme négligeables ou surérogatoires, ces précieuses précisions de langage, qui sont, si j'ose dire, le mystère même de la sainte Trinité vu de la terre, grâce à la révélation, et raconté à nous par le Fils dans notre langue.

C'est, je crois, ce que sentait si vivement le P. de Régnon, grâce à une longue familiarité avec la littérature grecque chrétienne, dont il connaissait toute la valeur et les habitudes, et dont il ne voulait pas qu'on effaçat le dessin sous le badigeon uniforme de l'axiome exact et vrai : toutes les œuvres *ad extra* sont communes.

Oui, cet axiome est vrai. Mais il ne dit pas tout. Et tout le reste que le Christ nous a raconté, constitue, avec le charme du langage chrétien, toute la force précise du christianisme et de nos intimités avec Dieu.

Oui, les personnes divines ne se distinguent les unes des autres que par les relations qu'elles ont entr'elles, et leurs noms propres ne peuvent être que des noms de relations *ad intra*. Les rapports qu'elles soutiennent avec les créatures, que ce soit dans l'ordre naturel de création ou dans l'ordre surnaturel de rédemption, ne les distinguent pas, puisque ces relations extérieures sont communes et ne doivent pas être l'origine de noms personnels.

Là-dessus les théologiens latins ont raison d'être très formels et on ne voit pas ce qu'on peut reprocher à leurs affirmations auxquelles est étroitement lié le dogme de l'unité de nature et de la consubstantialité divine. Remettre en question ces propositions, ce serait nier le Concile de Nicée, et en somme, indirectement (par les opérations *ad extra*), mais très réellement, favoriser l'arianisme.

Mais comme tout est complexe dans ce grand mystère trinitaire, il ne faut pas oublier un autre aspect de la révélation. Car précisément il y a une révélation trinitaire, et comment s'est-elle faite? Par les processions *ad intra*, dont nous aurions eu connaissance immédiate et directe? Non : cette vue-là sera pour le ciel et la gloire. Mais par les missions, c'est-à-dire par les effets temporels des processions ; ou, si l'on veut, par les processions en tant qu'elles ont eu pour nous des effets temporels.

Et dans cette dernière phrase tient toute la complexité du sujet, qui comporte de l'infini, à savoir les processions des trois Personnes, et du fini, à savoir, les effets chez nous de ces processions. Or, ce sont ces effets qui nous ont fait connaître ces processions.

Ces effets chez nous sont le résultat d'une action commune, puisqu'ils sont *ad extra*. Mais la façon dont le Christ nous en a parlé, en nous en montrant le principe premier dans les processions *ad intra*, nous a révélé celles-ci. Quand donc il approprie telle ou telle opération *ad extra* à telle ou telle personne, nous devons être extrêmement attentifs : non pas pour attribuer cette action à cette personne à l'exclusion des autres, mais pour reconnaître entre les personnes un ordre de relations que cette appropriation nous fait connaître. Ce serait donc une faute que de renoncer au langage « appropriateur » de l'Ecriture : ce ne sont que des images, mais des images qui nous font voir derrière elles tant de réalités! Le badigeon, en supprimant la fresque, supprime la vision, qui est ici la foi.

Lorsque le Fils me dit que l'Esprit terminera l'œuvre commencée par le Père et poursuivie par Lui-même, je ne conclus pas que dans cette œuvre unique, il y a une première partie faite par le Père d'abord, une seconde continuée par le Fils seul, une troisième enfin achevée par l'Esprit isolément. Je sais que les trois parties appartiennent aux Trois. Mais je conclus qu'il y a entre les trois personnes divines des relations telles que la première est le principe des deux autres, et non pas leur terme, que la troisième est le terme des deux autres et n'est jamais leur principe, etc...

Et ainsi les appropriations (nous parlons des appropriations scripturaires) ne sont pas de simples façons de parler, qu'on peut modifier librement, mais de véritables vérités révélées, qu'il faut respecter, conserver, et utiliser dans la piété chrétienne, dont elles sont (avec la méditation des mystères de la sainte Humanité du Christ) l'un des attraits les plus précieux.

Si le Fils dit que l'Esprit achèvera son œuvre, ce n'est pas parce que l'Esprit l'achèvera seul, puisqu'Il ne l'achèvera qu'avec le Père et le Fils ; mais c'est parce que dans la vie divine, l'Esprit achève, ou plutôt termine la Trinité, où il procède du Père par le Fils : « ibi sistit, et quiescit operatio intranea, sicut in fine... Quod processio divinarum personarum ultra non porrigitur »[1].

4. *La réponse de l'Ecriture : b) la vie divine du chrétien*

Est-ce assez dire? Et avons-nous épuisé la richesse des renseignements fournis par le langage du Seigneur et contenus dans les

1. Saint Thomas, quaest. disp. *de Potentia*, q. IX, a 9, ad 14.

nuances de ses manières de parler? C'est peu probable, si l'on pense que le christianisme doctrinal et en particulier le mystère de la Trinité ont été proposés à notre foi pour transformer notre vie. A quoi nous servirait sur terre cette connaissance prématurée de l'intérieur divin, si elle ne devait, en autorisant le dogme de l'Incarnation, être en même temps pour nos âmes de fils adoptifs le principe de notre renaissance spirituelle. Or, pour cette œuvre à réaliser en nous, le respect des appropriations trinitaires s'impose encore ; et ce n'est pas inutilement que l'Ecriture nous dit que nos âmes sont sanctifiées par le Saint-Esprit, par sa venue, par sa présence, par son action. Cette affirmation contient un grand mystère, et sans tautologie, tout l'*esprit* du christianisme intérieur.

Si c'est l'Esprit qui nous sanctifie, c'est que la sainteté dans la religion de Jésus doit être selon l'esprit, et elle doit être selon l'esprit, parce que Dieu a un Esprit, et qu'Il nous l'a envoyé. Développons rapidement ces propositions incontestables, que Notre-Seigneur nous a de préférence présentées dans l'ordre inverse.

En nous promettant la descente prochaine du Paraclet, le Sauveur laisse entendre que le don du Fils aux hommes n'a point épuisé la richesse paternelle, et qu'un Autre achèvera l'œuvre commencée, c'est-à-dire la religion parfaite. Le mot même d'*esprit*, dans la langue des hommes, désigne les réalités qui nous échappent davantage, parce qu'elles n'appartiennent pas au monde des corps et de la matière, où, matière nous-mêmes, nous nous sentons si bien à notre aise. Au-delà de ce qui se voit et se touche, nous savons, nous sentons, qu'il existe des possibilités plus hautes et plus fines, plus chargées d'être et cependant plus impalpables : ce monde nous enchante et nous échappe, il nous séduit et il nous fatigue, c'est le monde des valeurs spirituelles. Et puisqu'il fallait leur donner un nom, et que tous nos mots plongent leurs racines dans la terre charnelle, nous avons pris dans notre corps ce qu'il contient de plus léger, de plus aéré, de plus libre ; et c'est au souffle qui s'échappe de notre poitrine que nous avons demandé l'image impossible dont nous avions besoin. Ah ! comme elle est nôtre, cette haleine sans laquelle nous mourrions, et qui est comme notre âme intérieure, notre centre organique ; et cependant comme elle nous évite et nous fuit !... Le globe des terres et des mers a son souffle aussi, et c'est ce vent qui circule sans qu'on sache ni d'où il vient ni où il va, — autre image de l'Esprit.

Car le Père et le Fils ont un Esprit. La vieille Alliance le soupçonnaît vaguement, et la Bible y faisait quelquefois allusion. Mais Jésus l'affirme et l'enseigne. Dieu n'a pas de limite, ou plutôt il ne trouve ses frontières qu'en Soi. Il s'achève lui-même, car rien ne le termine. Infini, sa fin est Lui-même. Et cette limite est chez Lui une autre Personne, la troisième. L'Esprit est le terme infini du Père : *digitus Paternae dexterae*. Mais si du côté de Dieu, c'est une fin, digne de Lui, — par rapport à nous, c'est la négation de la fin. Etant infinie, c'est pour nous comme si elle n'existait pas. Et voilà pourquoi le Fils dans notre langue l'appelle l'Esprit.

Mais notre religion de fils doit en nous se dessiner à l'image de Dieu. Elle commencera donc par être filiale, pour être la religion du Père ; puis fraternelle et charitable, à l'exemple du Fils, en prenant modèle sur lui ; et elle participera à la perfection divine, en essayant comme celle-ci, bien que dans l'ordre créé cette fois, de n'avoir point de fin. Toujours susceptible d'accroissement, comme la charité qui la constitue, elle sera la religion des fils de l'Esprit, n'étant ni asservie à une lettre, ni close dans des observances comme la loi de Moïse, mais constituée au contraire d'un effort éperdu vers une perfection qui recule à mesure qu'on la réalise. La grâce n'est point arrêtée par les concepts de l'homme, toujours formalistes et matériels : elle déborde sans cesse les idées et les pouvoirs où l'on voudrait l'enfermer.

Tout ce développement un peu dur, Notre-Seigneur le resserre et en même temps le traduit en disant : je vous enverrai l'Esprit du Père pour vous sanctifier. Et il le dit surtout à l'heure du départ, lorsqu'il pense aux accroissements prochains et indéfinis de l'Eglise, dont la sainteté va participer à la vie même de Dieu, qui n'a point de limite. Et saint Paul reprend le même langage et la même invocation à l'Esprit, lorsqu'il parle de la vie du chrétien, qui doit grandir jusqu'à la dimension de la taille du Christ, c'est-à-dire sans arrêt ni mesure, sous la poussée précisément de cet Esprit divin, dont le nom sacré nous parle de perfection sans frontière et de puissance sans bornes.

Dieu, s'il avait gardé son secret et agi en nous sans nous le dire, n'aurait pas eu besoin de tant de distinctions entre les moments et les rôles. Quand les Trois viennent en nous, ils viennent, comme l'explique si bien le P. Galtier, tels qu'ils sont, avec leurs processions sans doute, comme le rappelait le P. de Régnon, mais aussi

avec l'admirable concert de leurs volontés réduites à l'unité ; et leur œuvre est unique comme la nature divine elle-même. Ce qu'ils font, ils le font à Trois. Quand Ils habitent, ils sont Trois, mais l'inhabitation est commune.

Soit ! mais nous, comment nous tiendrons-nous en présence de cet hôte mystérieux qui signe des noms de trois Témoins une présence qui est une ? Nous ne réussirons pas à réagir en une fois sous le choc de cette action unique. Notre vie religieuse se déroule dans le temps et elle a son histoire, sa naissance, ses progrès, ses arrêts, ses reprises, son achèvement au long de notre existence ; elle doit se nuancer de reflets divers et grossir de vagues successives. Mais, puisqu'elle est à l'image du Père, du Fils et du Saint-Esprit, qu'elle emprunte donc à son modèle la loi de ses aspects successifs. Elle nous oblige à servir le Père et à imiter le Fils *in spiritu et veritate*, avec autant d'idéalisme que de réalisme. Qu'elle soit donc à la fois précise et illimitée : précise parce que, fondée par le Verbe incarné, elle comporte des dogmes, des sacrements, une hiérarchie visible ; illimitée, ou plutôt indéfiniment perfectible, parce qu'elle est la religion de l'Esprit, et qu'on ne peut dire où s'achèvent les exigences, les possibilités, les grâces, et les secrets de la vie mystique.

Mais partager ainsi et distinguer, rapporter à l'Un ou à l'Autre, ne sont que manières de parler et *appropriations*. Eh ! sans doute. Mais que de richesses en ce langage ! N'est-ce point celui du Fils, qui, après s'être révélé lui-même comme fondateur et maître de doctrine, a délicatement laissé place, en ayant l'air de se retirer, à un Ouvrier invisible, son collaborateur éternel et son compagnon de gloire, qui maintiendra dans son œuvre jusqu'à la fin des temps, l'esprit, c'est-à-dire la richesse inépuisée et la puissance sans fin. Il achèvera le travail du Fils, dans les deux sens du mot *achever* : terminer, et perfectionner, c'est-à-dire à la fois finir et empêcher que rien ne soit jamais fini et que l'on dise jamais : ici s'arrêtent les forces du christianisme.

Celui-ci, dans notre âme et surtout dans l'Eglise, ne serait pas cette religion admirable, s'il n'était pas, en même temps que la religion du Père et du Fils, celle de l'Esprit.

Et nous serions infidèles à cette splendide révélation et à cette grande leçon si nous remplacions partout, dans l'énoncé du dogme de la grâce et de la sainteté de l'Eglise, les formules trinitaires par des phrases unitaires, si nous disions que Dieu habite en nous et

dans l'Eglise, au lieu de dire comment disait Notre-Seigneur : le Père et moi nous viendrons prendre séance chez vous, et le Saint-Esprit que le Père vous enverra en mon nom, demeurera en vous éternellement (Jean XIV, 23 et 16).

Nous pourrons donc continuer à réciter nos : *Veni, Sancte*, et surtout ce : *Veni, Sancte Spiritus* de la messe de la Pentecôte : dans ces strophes, un artiste inconnu a chanté à la gloire et à l'invocation du Saint-Esprit des vérités qui, en rigueur de termes, sont vraies aussi des deux autres Personnes, mais qu'il vaut mieux quand même, pour rester fidèles à l'Evangile et à saint Paul, dire et, sinon penser exclusivement, au moins pieusement imaginer du Saint-Esprit :

Consolator optime,
Dulcis hospes animae...
Sine tuo numine,
Nihil est in homine...
Riga quod est aridum,
Flecte quod est rigidum.

Les Pères Grecs parlaient ainsi. Dans une phrase traditionnelle, qui condamne les vains regrets de Petau et excuse les essais utiles du P. de Régnon, saint Cyrille d'Alexandrie, cité par le P. Galtier, disait : « on a beau avoir l'air de distribuer entre les Personnes l'histoire de notre vie intérieure et les merveilles de la création, nous n'en croyons pas moins que tout nous vient du Père par le Fils dans l'Esprit[1]. » C'est vrai, mais saint Cyrille n'aurait pas aimé dire simplement que tout nous vient de Dieu ; il préférait, même en affirmant l'unité des opérations *ad extra*, nommer encore les trois Personnes. Ce sont des paillettes d'or que ces nuances, et la monnaie même de la révélation du Christ.

CONCLUSION

Dieu, en nous donnant son Esprit, a l'air à nos yeux d'achever de se donner, bien qu'il se soit déjà entièrement livré. Et voilà pourquoi l'Esprit est le Don : *Altissimi donum Dei*. Et comme cette grâce a pour but de parfaire en nous la charité, l'Esprit qui semble l'achever en nous est l'Esprit d'amour : *ignis, charitas*.

Les théologiens latins se sont donné beaucoup de peine pour dis-

1. Voir le texte grec en Galtier, *op. cit.*, p. 31, note (In Jo. X, 2; P. G., 74. 333 D - 336 A).

tinguer les deux processions, celle par voie d'intelligence et celle par voie d'amour. En essayant de demander des images explicatives aux facultés de l'âme humaine, ils ont peut-être cherché trop loin ou trop bas. L'enseignement de Notre Seigneur était plus simple et plus haut : c'est notre vie surnaturelle elle-même, et non pas seulement notre âme rationnelle, qui est à l'image de la Trinité, et qui nous permet de comprendre celle-ci, ou plutôt la révélation que le Sauveur nous en donna.

A l'heure où le Souverain Pontife nous demande de travailler tous à la réunion des Eglises séparées, peut-être les théologiens latins feraient-ils quelques efforts utiles en sacrifiant certaines de leurs façons de parler, qui ne sont pas indispensables à la foi, et en reprenant le langage primitif du Sauveur, des Evangiles et de saint Paul. Cette transposition verbale ne changerait rien à la doctrine ni au dogme, mais elle ferait plaisir à nos frères d'Orient, qui préféreront toujours saint Cyrille à saint Augustin, et les Pères de Cappadoce aux maîtres de l'Ecole : franchement, n'est-ce point un peu leur droit ? Et pendant ce temps, sans renoncer à cette clarté intransigeante qui fait la force et le génie de notre théologie latine, nous retournerions utilement pour notre vie de piété et notre vie mystique aux formules primitives, si exigeantes, si nuancées, si mystérieuses peut-être, mais si gorgées de spiritualité, parce que dictées par l'Esprit : *Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines* (2. Petr. I. 21)[1].

Lille. Eugène MASURE.

1. La seconde partie du beau livre du P. Galtier est consacrée à la discussion d'une question d'école, débattue entre Vasquez et les thomistes : quel est le mode de présence des trois personnes divines en nous ? s'explique-t-elle simplement par la production de la grâce (Vasquez, Galtier) ou s'établit-elle par les actes de connaissance et d'amour de Dieu dont sont capables les âmes justes (Suarez, Ecole Thomiste, et parmi les Dominicains modernes, Frojet, Gardeil, etc...).

Un lecteur superficiel pourrait s'étonner de voir les Jésuites soutenir une doctrine ontologique de l'habitation, et les Dominicains une théorie psychologique. Mais en réalité, les deux écoles et surtout la seconde, conçoivent la connaissance comme une prise de possession de l'objet, et par conséquent supposent une métaphysique de la grâce.

Cette fois encore, la solution du conflit ne se trouverait-elle point dans un retour plus franc aux textes scripturaires ? Saint Jean, saint Paul n'imaginent pas une vie chrétienne, fruit de la grâce, qui ne s'épanouirait pas en connaissance et en amour de Dieu ; et réciproquement, la connaissance de Dieu est, dans l'Ecriture, la grâce. Connaître Dieu et être fils de Dieu, dans les Evangiles, c'est la même chose. Le R. P. Galtier a le grand mérite de nous remettre sur le grand chemin traditionnel, qui part de l'Ecriture et surtout du prologue de saint Jean.

Péguy, poète catholique

Un recueil de morceaux choisis parmi les poèmes de Péguy vient de paraître il y a quelques semaines ; on le dit excellent : puisse-t-il faire mieux connaître dans son œuvre la plus chère celui qui fut méconnu, on pourrait dire inconnu s'il n'avait été tout de même assez lu pour être critiqué, au sens fâcheux du mot... Puissent y aider dans leur mesure aussi ces pages que je lui promis autrefois, dernière venue dans son amitié, humblement fidèle pourtant à travers la vie à ce que fut son génie véritable.

Mais qu'on me pardonne de commencer par un souvenir personnel : c'est que je ne peux pas ne pas l'évoquer au moment de parler de lui, poète catholique, je ne peux pas ne pas revoir cette après-midi des premiers jours de janvier 1914 où rentrant de vacances un peu tristes pour avoir quitté les grands champs d'hiver et les feux de bois, l'un de nous découvrit le courrier sur la cheminée et s'écria : « Du Péguy pour notre retour. » C'était le quatrième cahier de la quinzième série, c'était *Eve*.

Il le prit, le Cahier s'ouvrit ; nous n'avions pas encore quitté nos chapeaux et nos manteaux ; nous lûmes à la hâte quelques strophes... Et nous sommes deux à ne jamais oublier cette grande émotion, le silence qui se fit, les pages d'auparavant tournées, la lecture reprise et continuée à haute voix, et tout le « climat », comme il fut dit dans la seule étude de l'œuvre à ma connaissance, celle du Bulletin des professeurs catholiques et comme aimait à dire Péguy lui-même, tout le climat de la Résurrection des corps qui surgissait devant nos yeux, devant notre esprit, devant toute notre âme, nous éblouissant de cette incroyable et pourtant si simple imagination des corps des gens de chez nous, de nos champs et de nos petites villes que leur âme viendra chercher

1. Editions de la Nouvelle Revue Française.

« Quand on n'entendra plus que le sourd craquement
D'un monde qui s'abat comme un échafaudage.

ce temps venu

« Quand l'homme reviendra dans son premier village
Chercher son ancien corps parmi ses compagnons. »

cette simple vérité qui sera familière, tangible, matérielle, quasi anatomique

Quand les ressuscités s'en iront par les bourgs
Tout désaccoutumés des chemins de la terre.
. . . .
Encor tout étonnés d'être ainsi dans leur corps
Et d'être retournés dans la raideur charnelle.
. . . .
Et d'être maladroits et pendus dans ces membres.
. . . .
Encor tout engourdis d'être ainsi remembrés,
Encor tout alourdis d'être réintégrés...

Etonnement du corps, étonnement de l'âme de se retrouver ainsi quelques instants humaine en cette unique rencontre de l'ancienne et la nouvelle vie ; étonnement des vieux souvenirs, les pesants, « l'ancien scrupule et l'ancien remords », les soucieux, « les longs égarements d'un cœur délibéré » et les plus touchants aussi d'un passé qui prend sa valeur poétique : les sentiers « qui menaient leur candide jeunesse » quand « ils allaient en bande aux jours de grande fête », quand « ils allaient en bande aux messes de minuit » avec plus humblement ceux du train des jours : la maison d'école et ce qu'on y apprenait « le stère, le gramme et le franc », la porte de la petite ville, le four banal et le pré aussi qui était à tous, comme la place du Martroi — tout cela si proche de nous, comme une vérité plus certaine.

Il y a en art quelques résurrections des corps : il y en a chez les peintres et j'en connais une au moins en littérature, c'est celle de d'Aubigné, âpre, cruelle, faite d'ossements, de racines, de vers et de corps à moitié reformés et dont l'autre moitié tient encore comme aux sucs de la terre. Mais il y en a peu ; et celles-ci, toutes réalistes, ne sont pourtant pas très proches de nous, et toutes puissantes ne nous étonnent pas autrement que par cette puissance mê-

me des esprits qui les ont conçues : c'est que nous sommes habitués par l'intelligence aux images qu'elles nous présentent, les prédicateurs et les hommes de science n'en ayant pas d'autres quant à la mort physique et au mélange de notre corps avec la terre. Chez Péguy, pour la première fois une image, une image à la fois familière et inattendue — et le véritable don de l'artiste n'est-il pas de refaire une image du monde d'après les plus simples éléments de notre connaissance, dont pourtant nous serions incapables et dont nous nous étonnons merveilleusement — une image donc de la résurrection se présentait à notre esprit telle qu'elle serait sans doute en nos campagnes et quand nous serions un de ceux-là « encor tout étonnés... ». Personne enfin ne nous avait pareillement « montré » un dogme essentiel à la foi.

Après la lecture, un grand silence se fit encore, puis celui qui lisait proposa : « Si j'allais voir Péguy maintenant... » Il fut alors convenu qu'une lettre serait remise au bureau des Cahiers s'il ne s'y trouvait pas. Il y était, mais avec Lotte, et pour ne pas troubler des confidences que l'éloignement faisait rares, la lettre fut déposée sur la table devant lui avec ce bref et imprévu commentaire que tant de fois il répéta sur tous les tons de l'ébahissement, de l'indignation, de la révolte et, je dois le dire aussi, du secret contentement : « Péguy, vous avez fait lire, maintenant vous pouvez mourir... » Peu de temps après, il me disait lui-même : « Vous savez, vous savez, ce qu'il a trouvé moyen de me dire ! » et il ajoutait : « C'est pourtant le seul qui m'ait compris. Et vous avez été trois, juste trois, à m'avoir félicité... » Pauvre grand homme malheureux...

C'est sur l'un des exemplaires du Bulletin où se trouvaient avec l'étude d'Eve quelques extraits dont la Résurrection — je les lui avais demandés pour les répandre — qu'il m'écrivait le 27 juillet suivant :

« On dit que c'est pour demain, ma chère amie.

« Le fidèle Péguy. »

Quelques semaines après, celui qui « pouvait mourir » était mort, dans la plaine triste où j'ai vu la place de son corps. Et je lui rends hommage aujourd'hui parce qu'on a marchandé sa gloire.



La première grande originalité de Péguy, c'est qu'il est essentiellement, et uniquement, sauf en deux courts poèmes parus l'un dans le *Correspondant* et l'autre dans la *Grande Revue*, sauf aussi en quelques passages en vers de la première Jeanne d'Arc — il faut bien laisser de côté la si réjouissante et truculente Chansonnée du roi Dagobert — un poète catholique, il faudrait dire sans doute le poète catholique, parce qu'il n'y a pas dans toute l'histoire de notre langue un seul poète auquel l'inspiration soit venue tout entière de sa foi, et par sa foi même. C'est le cas de Péguy. Et il est assez singulier de songer que le jour où il eut l'âme touchée par la grâce, elle le fut aussi d'émotion poétique[1].

Sans doute lui fallait-il pour nous donner une image plus émouvante du monde où il se débattait et contre quoi il combattait que tout parût un jour à son esprit comme pénétré des réalités du monde spirituel. Le sens de ces réalités, le goût et le génie de les traduire en quelques formes inoubliables, voilà la véritable marque de sa poésie dans l'*Eve* et les *Tapisseries.*

Mais parmi ces figures et puisqu'un ordre est partout nécessaire et d'ailleurs vrai, il serait bon de faire le départ entre le sujet « donné » qu'il doit directement à l'Eglise, et la saisissante et originale adaptation poétique. Non que la poésie dans le premier cas ne fût originale aussi, et peut-être justement y pourrait-on mieux saisir la part du génie tout « éclairé » par la rencontre poétique qu'il fit dans le dogme même et la plus simple foi. Ainsi tout ce

1. Il est bien entendu qu'il s'agit ici uniquement de l'écrivain, ou plus exactement de l'œuvre et non de l'homme. D'ailleurs, Péguy n'a jamais de lui-même, et quoiqu'il y parût superficiellement, livré sa personne au public; et ce qu'il fut en son âme et le compte qu'il en devait rendre eût dû rester son secret à lui, de même ses confidences à quelques amis. Mais puisque ces confidences ont été répandues, et ses pauvres débats rendus publics, il serait bon peut-être d'y chercher une autre conclusion, tout au moins interprétation que celle qui a été donnée, et trouver dans les faits et la psychologie d'autres lumières et plus d'espérance.

Dans un autre ordre d'idées, il serait faux de limiter strictement l'œuvre de foi de Péguy à sa poésie, n'oublions pas qu'il y a *les Mystères*, lesquels d'ailleurs sont aussi, pour la forme et pour le fond, de la grande poésie ; il y a *Un nouveau théologien* ; et il y avait même *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne* où déjà il fait la rencontre de grandes vérités chrétiennes. Mais parce qu'on ne peut tout dire au moins à la fois il nous a fallu nous en tenir à la poésie proprement dite.

qui est de l'histoire, et la mystique d'*Eve*, en ce long poème dédié au souvenir de la première mère fautive, humble, sans grand sens ni honneur et pourtant merveilleusement rachetée. Partout présente en ces pages, Péguy lui assigne sa place et avec elle tout le destin de la femme là exactement où l'Eglise l'a mise dans l'histoire de l'humanité et selon les desseins de Dieu. Et c'est en même temps et surtout l'histoire de cette humanité même selon l'explication catholique : la pure beauté des premiers temps du monde, le péché qui tourne tout en misère, enfin la Rédemption comme une suite et un retournement si admirables même à l'esprit que le saint docteur pouvait s'écrier, tout ensemble confondu et transporté : « O felix culpa ! » felix culpa, comme il est redit chaque année dans l'office du samedi saint à la bénédiction du cierge : O certe necessarium Adoe peccatum... O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem... L'*Eve* n'a d'autre sens que d'être tout entière une illustration de ce felix culpa, une autre forme en art littéraire de *l'explication* catholique à côté des Pensées et du Sermon sur la Mort. Seulement, pour cette explication ; alors que Bossuet la donnait devant le « tombeau ouvert du Lazare », Pascal tour à tour au sein des mondes et dans la contradiction du cœur humain, Péguy, lui, devait dresser cette étonnante figure d'aïeule dominant toutes les scènes et les tableaux de cet unique poème de la foi catholique. Aussi bien ces scènes mêmes, ces tableaux, ne sont autres en grande partie que ceux de notre histoire religieuse : et pour n'en donner qu'un exemple, comme tout à l'heure il était inévitable de songer à la commune inspiration de l'Eve et du Sermon sur la Mort, il paraît impossible aussi de relire tout le passage — une longue partie de l'œuvre — qui débute ainsi :

> Il allait hériter des promesses de Rome

pour continuer :

> Les pas des légions avaient marché pour lui
> . . . .
> Les pas de Darius avaient marché pour lui
> . . . .
> Et les pas d'Alexandre avaient marché pour lui
> . . . .

sans se rappeler l'acheminement divin du Discours sur l'Histoire

universelle : la seule différence étant celle des genres, l'art de l'historien disant tout dans un langage intelligent et sobre et parfois relevé d'éloquence, l'art du poète s'épanouissant dans l'abondance et la diversité des images, chacune évoquant un de ces souvenirs dont se réjouit notre vieux goût, notre vieille éducation classique :

« Les pas des légions avaient marché pour lui... »

tout en conservant à la pensée même unité, même pente, même attache au grand sujet général.

Et de même en d'autres passages, avec une part plus grande peut-être donnée à l'interprétation personnelle.

...Il est une chose aujourd'hui connue, c'est la dévotion de Péguy à la Sainte Vierge. Il l'avait évoquée avant l'*Eve ;* il lui avait dédié ses plus beaux poèmes ; mieux encore, à la suite des âges pieux et renouvelant l'offrande, il lui avait dédié, autour de ses deux grands sanctuaires, Paris et le pays de Beauce. La Vierge en ces poèmes, c'est l'hôtesse et la reine des deux Notre-Dame, celle qui est comme le centre de la chrétienté française, et celle qui pourtant est la plus belle sans doute puisqu'il l'a mieux chantée et en fit le but de ses étranges et touchants pèlerinages.

Et ainsi tout Paris

« Navire appareillé sous Septime Sévère »

est fait pour sa cathédrale :

« Double vaisseau de charge au pied de Notre Dame »

tandis que la « Beauce plate » est à la fois la longue route qui conduit à celle de Chartres, son fief et son socle jusqu'au « recourbement de cette blonde Loire ».

Ici, comme là, les figures sont après la Vierge le paysage et le monument avec leurs traits pittoresques, avec leurs traits moraux : deux caractères essentiels et presque toujours mêlés dans la poésie de Péguy, à quoi il faudra revenir avec d'autres choses.

Mais ce que l'on connaît peut-être moins et qui pourtant faisant le fond de la première *Tapisserie* vient achever l'*Eve* d'une façon d'abord inattendue, puis conforme au mouvement de pensée du poète et en complément à la résurrection, c'est aussi sa dévotion à ce qu'il appelait nos saintes patronnes. « Elles nous pro-

tègent, disait-il un jour où le salut nous semblait difficile ; elles nous conduisent ; et, tous, tous nos saints patrons. » Péguy vénérait donc singulièrement les saints, et en particulier sa plus grande affection, s'il faut parler ainsi, allait de sainte Geneviève à Jeanne d'Arc, établissant de l'une à l'autre une originale filiation :

Telle la vieille sainte éternellement sage
Connut ce qui serait l'honneur de sa maison
Quand elle vit venir, habillée en garçon,
Après neuf cent vingt ans la fille au dur corsage,
La plus grande beauté de tout son parentage.

et dont il fit les deux grandes figures — il fait encore une autre place à saint Louis — non seulement de notre moyen âge, mais de notre histoire entière, parce qu'en elles se résument la foi, la fidélité, l'honneur, le sens rustique familier et profond de ce que fut, de ce que doit être la paroisse française.

Je dis exprès rustique et familier parce que nous retrouvons bien là une forme de la conception chère à Péguy, qui étant de retrouver à chaque instant le surnaturel dans le naturel et de voir si profondément mêlés le spirituel et le charnel

Et l'éternité même est dans le temporel...

surtout de les voir mêlés dans les plus simples formes de la vie et le surnaturel éclatant dans l'être le plus humble

« Comme Dieu ne fait rien que par simple bergère...

le monde ordinaire, le monde du train des jours est, comme je tâchais de le dire en commençant, figure des réalités, et comme réalité même du monde spirituel.

Quelqu'un m'écrivait un jour du Mystère de la Charité :

« Je relis cette œuvre de Péguy, et je suis étonné de voir combien c'est Hauviette qui n'est point sainte, qui vit dans un monde un peu irréel, et combien c'est Jeanne qui pourtant l'est, qui vit en toute simplicité des choses de tous les jours et semble avoir constamment pied à terre... » C'est ce quelqu'un qui n'était pas lui-même assez familier des choses de sainteté, en choses seulement de la vie chrétienne où la plus humble a pour l'âme attentive un

sens caché, son piège peut-être, ou sa valeur de récompense ; mais pour qui une fois s'est soumis au dogme et au mystère, pour qui a pris sa place exacte dans le monde spirituel, tout se passe moralement sans doute dans un autre plan, mais aussi tout est vivant, aimable et nécessaire, tout participe en soi de cette grâce qui se répand de l'âme aux choses. Qu'importe avec cela l'humilité du train des jours, et pourquoi ne pas s'y plaire au contraire et y chercher toute beauté, puisqu'elle est là comme toute éclairée de ce rayonnement de la grâce et du divin savoir... Pourquoi ne pas la chercher dans cette simplicité des choses et des gens :

« Vous nous voyez marcher, nous sommes la piétaille. »

De ce sentiment est nourri le détail de l'œuvre de Péguy. Il y était naturellement porté par sa connaissance des choses, sa manière d'attention paysanne, parce que rien ne leur échappe à ces paysans dont il se vantait d'être après tant d'arrière-parents qui avaient coupé l'été le blé ou le seigle, l'hiver le bois « dans la forêt glacée quand il souffle une bise aigre », qui avaient taillé la vigne, qui avaient tant regardé, tant connu la vie naturelle. Il savait ainsi beaucoup de la vie des êtres simples, que ce fût à la ville ou aux champs ou dans la familiarité d'une maison. Il aurait même pu ne peindre que cela, comme ses yeux de chair le voyaient et c'eût été encore bien sans doute, comme en témoignent des parties descriptives de ses poèmes, parfois un ou deux vers admirablement évocateurs. Mais son génie n'était pas là et il avait mieux à faire puisque ces descriptions, ces évocations ne devaient jamais servir qu'à orner ou soutenir l'interprétation dogmatique, la paraphrase originale.

Original, il semble qu'on fût toujours ramené en parlant de Péguy à se servir de ce mot auquel le monde ne prête plus grand sens, et il faut croire tout de même que cela se sentait en lui puisqu'à défaut de lui reconnaître une incomparable valeur d'artiste, on se retranche sur son exceptionnelle personnalité. Mais sa sensibilité et son imagination d'artiste, ses « moyens » poétiques sont aussi personnels que l'était son caractère, et ils le sont non seulement dans la conception, mais surtout peut-être dans la manière dont se fait chez lui l'union ou plutôt le secret passage entre le matériel et le spirituel, ces deux plans du monde où il veut placer presque simultanément notre pensée. Pour cela, il semble

qu'il ait plusieurs procédés qui ne lui soit pas propres à la vérité — il en faudrait chercher des exemples ailleurs. — mais qu'il fait siens par un continuel usage, et presque toujours heureux.

C'est d'abord la transposition par l'image, et sans intermédiaire, du plan matériel au plan spirituel où il veut en fin de compte nous faire tenir. Transposition sans intermédiaire : on ne trouve presque jamais chez lui, entre les deux ordres, de comparaison exprimée, ni souvent même indirectement impliquée ; une chose est, dans le monde des choses, et puis nous la voyons passer sans transition dans le monde des idées, en l'espèce des idées catholiques. Ainsi la plus grande partie d'*Eve*, ainsi les sonnets du début de la Tapisserie de sainte Geneviève, le troisième entre autres qui commence :

Elle avait jusqu'au fond du plus petit hameau...

offrant ainsi un charmant tableau de la fille vigilante, et continue par l'invocation :

Sainte qui rameniez tous les soirs au bercail
Le troupeau tout entier, diligente bergère

pour transposer soudainement, et pourtant par quelle juste et naturelle élévation de l'âme — si naturelle qu'on songe après seulement à louer l'art du poète :

Quand le monde et Paris viendront à fin de bail
. . . .
Puissiez-vous d'un pas ferme et d'une main légère
Dans la dernière cour et le dernier portail
Ramener par la voûte et le double vantail
Le troupeau tout entier à la droite du père.

Le second procédé, mais qui tient à celui-là, est comme une série de variantes dans la transposition : il consiste à toujours mêler étroitement, à entrecroiser dans le texte et la pensée l'image concrète et l'idée abstraite pour en obtenir une image nouvelle à l'esprit. Je sais bien qu'ainsi, s'il y faut réfléchir, naît toute image, qui n'est pas directement empruntée à la nature et que l'esprit y est toujours obligé à procéder par comparaison impliquée ou non : mais chez Péguy, l'alliance est souvent inattendue, et le terme abstrait qu'il a considérablement employé dans une poésie aussi vi-

vante n'y paraît justement que tout chargé d'un sens vivant et nouveau soit parce que lui-même ajoute une idée à un événement ordinaire, à un petit fait :

> On nous a fait coucher dans le lit du garçon...
> Vingt ans de souvenirs étaient notre échanson...
> Quatre siècles d'honneur et de fidélité
> Faisaient des draps du lit une couche éternelle...

soit que l'abstrait et le concret se mélangent comme naturellement pour se compléter sans autre influence de l'un sur l'autre que le report subtil de l'esprit — et c'est tout autre chose que la « probité candide et le lin blanc » —

> Double vaisseau de charge au pied de Notre-Dame
> Vaisseau de blé, de seigle et de justesse d'âme...
> Car ils sont retournés
> Dans la première terre et dans la discipline...
> Et ce fleuve de sable et ce fleuve de gloire
> Vous les avez pétris de cette humble matière...
> Vous les avez pétris de cette humble misère...

soit encore que l'image par une rencontre heureuse vienne du terme abstrait et se mêle pour mieux peindre à l'image naturelle :

> Un soleil qui descend dans un ciel écarlate
> Et qui se couche au ras d'un sol inévitable.
> . . . .
> Dur comme une justice
> . . . .
> Juste comme une loi...

ou que la chose elle-même fût douée de qualité abstraite :

> « La flèche irréprochable et qui ne peut faillir...

ou que — on n'épuise pas ses ressources — par une véritable trouvaille de l'imagination poétique, ce fut la qualité qui ait pris rang de chose comme dans tout le passage si émouvant de l'*Eve* où la femme « la grande besogneuse » qui « se dépense toute à ranger la maison » est soupçonnée par défaut de véritable intelligence de ranger tout ce qui ne doit pas l'être :

...femme qui rangeriez jusqu'à l'eau du baptême
Si Jean redescendait vers un nouveau Jourdain.
. . . .
Vous rangeriez l'offense et le pouvoir suprême
S'il venait à passer devant votre maison...
. . . .
Femmes, je vous le dis, vous rangeriez Dieu même
S'il venait à passer devant votre maison...
. . . .
O femme qui rangez les travaux et les jours
Et les alternements et les vicissitudes...

et dans la fin de ces vers où éclate le reproche en une apostrophe d'une si saisissante imagination :

Que n'avez-vous rangé jusque dans sa racine
Il était temps alors l'arbre intellectuel...
Que n'avez-vous lavé, diligente laveuse,
Mon front ensanglanté devant qu'il fût sanglant...
Que n'avez-vous aussi balayé les soldats
Et l'injustice assise au cœur du tribunal
Et le consentement aux lèvres de Judas...

Soit enfin que la chose, de même que chez tous les poètes, se présente à son esprit et de façon presque inéluctable comme l'image de l'idée, et c'est tout le restant de sa figuration poétique : comme il fut le point de départ de ses grandes créations, de ses « sujets » mêmes.

Telle est l'origine de l'inspiration chez Péguy ; tels sont les mouvements avoués ou secrets de cette inspiration, tels sont les moyens aussi par quoi se peuvent traduire ces mouvements. Mais le résultat de ce travail intérieur, le « rendu » de cette vue du monde, en un mot l'impression poétique qu'il arrive à fournir, et cet autre travail qui serait son art poétique ?

Et d'abord son sujet, cet unique sujet qui tient tout entier dans le dogme de la Rédemption et celui de la communion des saints est-il poétique ? Il est certain qu'il l'est *essentiellement* si le sens véritable de l'art est tout en nous donnant une image du monde de nous emmener jusqu'à cet infini où se rejoignent les moyens de connaissance dont il est, vers la source unique et le but ensemble,

vers Dieu : où puiser dès lors plus heureux sujet qu'en cette source même, Dieu et sa propre révélation ? Là directement où est le vrai dans sa splendeur ?

L'artiste par sa seule inspiration se place ainsi d'abord en plein cœur du beau, et ses moyens fussent-ils inférieurs s'en trouvent décuplés et comme exaltés au-dessus d'eux-mêmes. « Son sujet l'a porté », dit-on communément. Rien ne porte sans doute comme le désir éclairé d'exprimer le divin : et quand les dons sont exceptionnels il suscite les chefs-d'œuvre. N'est-il pas devenu trivial aujourd'hui de constater que les grandes époques d'art furent aussi celles de foi profonde, en Egypte, en Grèce, dans notre pays, alors que de grands artistes capables de la rendre sensible dans la matière étaient tout pénétrés de la présence de Dieu.

Enfin chez Péguy, ce sujet traité dans tout le renouvellement d'une âme originale, dans le jaillissement d'une inspiration jusqu'alors insoupçonnée et fournissant une imagination qui n'avait jamais été satisfaite, que ne pouvait-il donner ?... Bien autre chose à la vérité que cette poésie philosophique tant cherchée, tant discutée, et dont voilà pour ainsi dire la preuve dépassée.

Mais Péguy est aussi naturellement poète. Je veux dire en dehors même de son inspiration, et comme le serait un autre abondamment doué qui ne serait pas croyant. Il a d'abord le don de créer, et cela aussi est essentiel, ce qu'il est convenu d'appeler l'atmosphère poétique : atmosphère qui enveloppe largement l'*Eve*, où se meuvent sainte Geneviève et Jeanne d'Arc comme en un air plus doux, plus frais et plus mystérieux.

Cela tient parfois à la place dans le récit d'un petit paysage naïvement animé :

> Et les vieux bateliers contaient au fil de l'eau
> Qu'assise au pied du saule et du même bouleau...

ou d'une scène entremêlée de fantaisie allégorique :

> Pour qu'elle vît venir du fond de la campagne
> Au milieu de ses clercs, au milieu de ces pages...
> Traînant les trois Vertus au train des équipages
> La plus fine et plus ferme et plus douce compagne
> Et la plus belle enfant de ses longs patronages...

ou d'une autre évoquée dans la beauté de son passé :

Et l'une est morte un soir et le trois de janvier
Tout un peuple assemblé la regardait mourir.

l'art de Péguy étant d'ailleurs continuellement évocateur, toujours dans l'ordre poétique, qu'il décrive aux premiers temps du monde le Paradis terrestre :

O mère ensevelie hors du premier jardin,
Vous n'avez plus connu ce climat de la grâce
Et la vasque et la source et la haute terrasse
Et le premier soleil sur le premier matin...

ou qu'il fît songer à des scènes du monde ancien mêlées de détails éternels :

Les pas des légions avaient marché pour lui,
Les voiles des bateaux pour lui s'étaient pliées...
Pour lui les grands soleils d'automne avaient lui.
Les voiles des bateaux pour lui s'étaient pliées...
. . . .
Et les pas d'Annibal avaient marché pour lui
Du fin fond des déserts vers la porte Colline...

paysages et scènes qui cependant ne restent pas confinés dans le vague, par la faculté qu'il avait de voir et rendre au besoin le détail précis et caractéristique des choses sous ses yeux, comme dans cette description de la Beauce :

A peine quelques toits comme un archipel...
L'épaisse église semble une basse maison...
De loin en loin surnage un chapelet de meules...

si bien qu'il lui suffit parfois d'incliner notre esprit sur cette pente poétique :

« Nous arrivons pour vous du lointain Parisis... »

Aussi cet effet, il l'obtient par cet emploi des mots — et c'est un des moyens de l'art — qui ne veulent plus expliquer ni même faire voir, mais seulement disposent l'âme en tel état qu'elle crée à son tour ses visions intérieures : et c'est ainsi sans doute qu'il faut comprendre tant de jeux, tant de répétitions, tant de balancements et recroisements qu'on a voulu stériles, et qui n'auraient il est vrai sans cela aucun sens :

Mais la fille du roi qui jouait au cerceau...
Mais la fille du roi qui jouait aux fuseaux...
Mais la fille du roi qui jouait aux réseaux...
Mais la fille du roi qui jouait aux pinceaux...
Mais la jeune princesse...
Avec sa robe blanche et ses rubans ponceau...
Les armes de Jésus c'est le chemin fleuri
Mais plus que le printemps galamment refleuri
C'est le sévère automne à l'instant défleuri...
Et la fleur de Marie est la rose fleurie
Mais plus que l'humble rose au printemps refleurie
C'est la rose d'automne humblement défleurie. . .

et bien d'autres vers encore où il lui arrive de se prendre lui-même à son jeu et se laisser aller à une abondance d'imagination verbale qu'il ne sait plus contraindre.

Enfin très simplement l'impression poétique se crée chez Péguy comme chez d'autres d'un seul mot placé comme au hasard tout au bord de l'imagination, tout au bord du rêve, parfois un nom propre, chrétien ou antique, parfois un nom de fleur, parfois les deux assemblés

Comme le jeune Hémon et la jeune Antigone
Et la douce pervenche et la chaste anémone...

parfois le souvenir d'un geste qui eut sa grâce singulière

Après le dernier pas de la procession
Quand l'évêque est passé vous ramassez la rose...

plaçant là encore l'âme en état de mystérieuse évocation.

Voilà bien sa faculté d'artiste. Quant à celle d'artisan, quant à son métier, il est assez difficile à définir, comme chez tout grand artiste où la technique est si étroitement mêlée à l'inspiration que la forme même donne tout son sens à l'œuvre, il est difficile de l'en distinguer même en se servant des classifications ordinaires.

La première chose à remarquer sans doute, c'est qu'il a le mouvement, cette qualité essentielle à l'œuvre qui doit non seulement saisir mais entraîner et qui est comme la vie d'une âme appelant à cette même vie d'autres âmes et les y élançant. Tout *Eve* n'est qu'un grand mouvement : aucun poète en a-t-il soutenu un pareil

durant des pages et des pages, tout d'un même souffle et d'un même discours, les arrêts n'étant pas un repos mais comme les préparatifs de nouveaux départs, et les répétitions — la plupart ont encore ici leur sens — favorisant l'élan :

> Heureux ceux qui sont morts dans les grandes batailles...
> Heureux ceux qui sont morts dans les cités charnelles...
> Heureux ceux qui sont morts pour quatre coins de terre...
> Heureux...

Mais ce qu'il faut sentir aussi dans une œuvre comme l'Eve, ce n'est pas seulement ce grand mouvement qui pourrait être désordonné, c'est aussi l'équilibre de la construction où tout s'enchaîne, se balance et se répond comme dans un bel édifice classique — comme dans ses œuvres en prose — force équilibrée où il se complaisait lui-même, m'annonçant une œuvre nouvelle : « J'aurai cette fois comme quatre belles nefs, quatre séries d'arceaux qui me feront une belle composition... »

Ce mouvement de l'inspiration et cet équilibre intelligent empêcheraient à eux seuls la monotonie dans une œuvre de si longue haleine, s'il n'y avait aussi le rythme : le rythme qui n'est pas la mesure, mais ce quelque chose de beaucoup plus vivant, subtil et sensible qui varie à l'infini jusqu'à la prosodie d'une tragédie même, et dont Racine sut si merveilleusement jouer à travers ses alexandrins, qui est le propre enfin de la musique française. En bien des endroits, Péguy sut en user aussi par l'enjambement, l'incidence, l'élan puis le retour et le déroulement à nouveau de la pensée, balancée, ou qui s'enroulerait, ou décrirait des arabesques reprenant une courbe inattendue, pareille en cela « aux bondissements de la biche et du daim » au Paradis terrestre :

> Nouant et dénouant leur course fraternelle
> Et le ravissement de la jeune gazelle
> Laçant et délaçant sa course vagabonde...
> Et tous ces filateurs et toutes ces fileuses
> Mêlant et démêlant l'écheveau de leur course...

dont il sait rendre les jeux subtils, s'y livrant lui-même dans sa fantaisie poétique.

*
* *

Pourtant, avec tant de vertus poétiques, avec du génie, il est incontestable que Péguy ait des défauts.

Il en a de très grands. Et ils sont si offensants aux esprits prévenus qu'ils leur ont caché ces vertus, offusqué ce génie. Ces défauts d'ailleurs se résument en un seul : il est souvent trop long ; il se répète. Ces répétitions, comme on les lui reproche, avec quelle insistance, avec quel amour, je dirai presque inventé pour lui, de la sobriété, sans prendre garde qu'il y a là, en dehors parfois de ces moyens de métier que j'ai tâché de faire voir, amour et joie d'artiste qui n'a pas épuisé sa création, qui la veut toujours plus parfaite et ne peut la quitter sans la parer encore d'un nouveau sens et d'une nouvelle grâce. Cependant, Péguy, puisqu'il trouvait si bien les mots qui vont ensemble et le détail pittoresque, aurait pu choisir : le choix étant aussi, étant surtout une condition de l'œuvre d'art : choix raisonné, choix instinctif, suivant le plus ou le moins de spontanéité du génie.

Sans doute il eut le tort, encore qu'on se rendît compte combien il est difficile de choisir en son œuvre, tenté qu'on est par tel ou tel sens plus délicat, par telle ou telle beauté plus émouvante, de nous mettre en demeure de faire ce choix : il y a dans l'*Eve* bien des strophes ou suites de strophes qui pourraient tomber, et, il faut le dire, à part un très beau passage sur saint Martin, toute la dernière partie de *Sainte Geneviève et Jeanne d'Arc*, les armes de Jésus, les armes de Satan... Il est certain que s'il y a là une très belle idée, il y a aussi erreur dans l'exécution. Erreur d'autant plus fâcheuse que les sots en ont ri, et que les gens d'esprit n'ont pu la pardonner au poète. Je me suis souvent demandé pourquoi : car enfin d'autres erreurs ont été remises et pour ne chercher que parmi les exemples fameux, quelqu'un ose-t-il se souvenir avec sévérité des longs épithalames de Ronsard, d'Attila et Agésilas, d'Alexandre et les frères ennemis ? Qui, ou quoi empêche qu'on ne reconnaisse à Péguy ses grandes beautés parce qu'il y a des parties de son œuvre qui peuvent et doivent tomber. — Les cœurs sont-ils devenus si délicats qu'ils ne peuvent se laisser toucher parce que parfois l'esprit se rebute et s'impatiente ? Enfin quelle est cette rigueur toute particulière quand par ailleurs on admire si complaisamment ce qui n'est guère admirable ?

A moins qu'il n'y ait tout de même une raison, assez étrange, si l'on songe que Péguy n'est pas tout à fait le seul à supporter cette rigueur, je veux dire le seul poète catholique ; non de la part de nos ennemis, cela s'entendrait et encore font-ils les généreux, mais d'excellents catholiques ne semblant pas s'aviser un instant que ceux-là ont chanté le profond de leur âme et la gloire de leur esprit, et la beauté d'un monde spirituel où par la grace de Dieu ils se meuvent. Et à l'encontre, toute leur tendresse et révérence vont à de petits dieux vêtus de pampres et chantant la vie, ou quelque belle héroïne poussant ses plaintes au jour à moins que ce ne fût la confidence de ses joies tout humaines. D'où viennent ces tant doux soins ? De quelle source de leur âme ? Ou y a-t-il deux mondes en eux, celui de leur âme et celui de leur esprit qui en sépare ses goûts profonds, et ce qu'un poète prend à l'Eglise ne peut-il satisfaire ces goûts ?

Mais on pourrait peut-être imaginer une autre chose encore et prendre la question par un autre côté : peut-être plus simplement, nous faut-il voir revenir une autre querelle des anciens et des modernes ? Ne la voyons-nous pas poindre, engagée déjà. les anciens étant le goût antique et nos classiques du XVII[e] siècle, les modernes, quelques-uns et deux au moins des plus originaux des plus sincères et des plus émouvants, les plus grands surtout parmi nos poètes d'aujourd'hui — j'ai nommé Claudel et Péguy — qui loin de nous faire oublier ce vieux goût classique dont nous sommes tous construits, tout édifiés, nous touchent profondément à travers lui ? Puis-je renier mon temps parce que je fus nourrie de ceux que j'aimerai toujours, puis-je fermer mon esprit à tant d'inspiration, de beauté vivante et particulière, de puissante fantaisie, de sensibilité comme il faut bien accepter que nous l'ayons ?

Il est d'ailleurs une chose assez rassurante : c'est que les modernes si vilipendés par d'aucuns en leur temps, celui de la première grande querelle, étaient précisément ceux-là au nom de qui s'est faite la campagne aujourd'hui, maintenant que les voilà devenus ceux d'autrefois, les anciens. Et les modernes de notre époque entreront un jour pour leur part dans la gloire du passé, dans la richesse nationale.

*
* *

J'aimerais en attendant qu'on rendît à Péguy ce qui lui est dû. Quelqu'un parla un jour trop légèrement de la disproportion entre son rêve et sa vie — comme si chacun de nous ait jamais pu tenir son rêve ! — Oui. Péguy a souffert ; oui, il a été malheureux ; parmi les causes de ses souffrances, il en est qui ont été dites et devaient rester dans le silence ; mais il en est une qu'on peut évoquer sans manquer à la discrétion : il a beaucoup souffert de n'avoir pas été compris. D'autres même attaqués ont connu, connaissent une grande gloire ; lui ne l'aura pas connue — sa seule gloire passagère fut de sa mort héroïque. Et je vois encore sa pauvre expression étonnée : « Ils ne comprennent pas ; qu'est-ce qu'ils ont donc à ne pas comprendre ? »

Et ce n'était pas seulement l'homme qui souffrait, à qui la vie était dure — devenait de plus en plus dure — c'était le moment où l'inspiration catholique amenait les désabonnements — mais l'artiste dans son art, mais l'artisan dans son métier qui tous deux savaient qu'ils avaient fait de bon et bel ouvrage, qui tous deux enfin avaient travaillé pour Dieu et la chrétienté, et voilà que cela aussi lui était dénié. Que dans son amour et son génie, ses saintes patronnes aussi le protègent, et Celle qu'il a tant priée !

Claude Franchet.

Notes sur la prédication

III. — L'auditoire naturaliste

« Un honneur, et une grâce », disions-nous. Est-ce bien toujours ainsi que nos contemporains considèrent la proposition qui leur est faite du message divin ?

Une autre difficulté donc a pesé de tout temps, pèse plus que jamais sur le ministère de la parole. Le grand Apôtre en a souffert, et combien ! Sans se lasser, les Pères ont protesté contre les dispositions naturalistes qu'apportaient au pied de leurs chaires tant de « chrétiens auditeurs ». Les Pères ont toujours marqué d'une flétrissure impitoyable ce manque d'esprit de foi altérant dans sa source vive, toute l'économie de la conversion et du progrès des âmes.

A vrai dire, aux siècles d'or du christianisme, la foi en la mission surnaturelle de l'Eglise et de ses délégués vivait et opérait dans toutes les âmes. Au prix d'un minime effort, les fidèles actualisaient cette donnée fondamentale. Les sermonnaires se chargeaient de la leur remettre dans tout son jour au moyen de vigoureuses instructions sur la « Parole de Dieu ». « Les prédicateurs de l'Evangile, dit Bossuet (Lebarcq, III, 574), ne montent pas dans les chaires pour y faire de vains discours qu'il faille entendre pour se divertir. A Dieu ne plaise que nous le croyions ! Ils y montent dans le même esprit qu'ils montent à l'autel. » L'auditeur, selon La Bruyère, est un « apprenti docile », qui « écoute son maître et profite de ses leçons » ; il n'est pas « juge de celui qui prêche, pour condamner ou applaudir ».

Malheureusement, chez trop d'hommes et de femmes de nos jours, c'est presque *in actu primo* que semble faire défaut cette foi

élémentaire au caractère sacré de la prédication ordinaire. Non seulement ils ne pratiquent pas ses leçons, mais encore ils les désertent comme une fonction surérogatoire ; ou si d'aventure, par convenance, tradition, désœuvrement, on y hasarde une oreille distraite, quasi nul en sera le profit ? Pourquoi ? Parce que cet auditeur, qui ne mérite même pas le trop beau nom d'amateur, apporte une disposition réfractaire, laquelle frappe de stérilité la grâce extérieure, à plus forte raison toutes les grâces intérieures. Il juge ce sermon, qui devrait le juger, il le juge en vertu d'un préjugé naturaliste, en tant que le produit d'un homme son semblable ; en sorte que ce n'est pas seulement le fruit de la divine parole qui se trouve plus que jamais compromis, c'est le concept même qui s'en trouve altéré. On perd de vue l'*origine* et l'*objet* des divines révélations.

L'origine. — Sans doute est-ce l'Homme-Dieu qui est la source de la prédication apostolique ? Non pas précisément, le Maître s'en défend sans cesse. « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé. » (Jean, 7, 16. Cf. 8, 26, 28, 38, 40.) « Car je n'ai point parlé de moi-même, mais le Père m'a envoyé, m'a prescrit lui-même ce que je dois dire et ce que je dois enseigner. » (Jean, 12, 49, 50.) C'est le Père, principe de l'Etre qui est aussi à l'origine de la doctrine et de la mission du Verbe incarné. Et le Christ à son tour, plénipotentiaire de ce Père Bien-aimé, transmet aux apôtres et à leurs successeurs, et les secrets qu'il tient de ce divin principe, — c'est la Révélation — et le pouvoir authentique de les enseigner, — c'est la mission doctrinale de l'Eglise : « *Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie.* » (Jean, 20, 21.) Cette parole donne la clef, l'unique clef de l'apostolat catholique.

« La foi, dit saint Paul, provient de la prédication entendue, et la prédication se fait par la parole de Dieu. » (Rom, 10, 17.) « Comment donc invoquera-t-on Celui en qui on n'a pas encore cru ? Et comment croira-t-on en Celui dont on n'a pas entendu parler ? Et comment en entendra-t-on parler s'il n'y a pas de prédicateur ? Et comment seront-ils prédicateurs s'ils ne sont pas envoyés ? » (Ibid., 14, 15.)

Tels sont les titres et tel est le mandat du prédicateur catholique (à condition qu'il reste en communion avec son évêque, uni lui-même au corps épiscopal en qui réside la succession apostolique et l'effet des promesses du Christ). C'est ce qui autorise le

simple prêtre à s'écrier avec la même force que les Apôtres : « Et nous sommes ses témoins pour ces choses avec le Saint-Esprit que Dieu a donné à ceux qui lui sont dociles. » (Act. 5, 22.) « Paul, apôtre, non de la part des hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité d'entre les morts. » (Gal. 1, 1.) « Je vous déclare, frères, l'Evangile que j'ai prêché n'est pas de l'homme ; car ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu ni appris, mais par une révélation de Jésus-Christ ». Ambassadeur, apôtre, c'est-à-dire envoyé, délégué, témoin authentique du Fils de Dieu, et par le Fils, de Dieu le Père, il est le missionnaire des enseignements du ciel : « Dieu m'a envoyé pour prêcher l'Evangile. » (I. Cor., 1, 17.) Il est le légat, le député du Christ et c'est Dieu même qui nous exhorte par sa bouche (II. Cor., 5, 20.) Bien plus, il sera comptable de cette divine parole, il ne peut pas ne pas la propager : « Si j'annonce l'Evangile, ce n'est pas pour moi une gloire, c'est une obligation qui m'incombe, et malheur à moi si je n'annonce pas l'Evangile. » (I Cor., 9, 16.)

Un sermon, c'est donc toujours une Incarnation continuée et multipliée. Les innombrables (et pourtant trop peu nombreux) hérauts de la prédication catholique sont des semeurs qui confient au sillon, à la roche, à la route, au fourré, l'infatigable semence de la céleste doctrine.

Et nos fidèles (pour ne parler pas de nos infidèles), qui par une altération radicale des notions assimilaient trop souvent ce divin seminiverbius au premier venu des parleurs humains qui viendrait en son nom, à ses risques et pour son compte leur soumettre ses idées, ses plans, ses trouvailles, ses procédés et ses systèmes, alors qu'ici éclate un ordre de choses absolument à part ! Ce même orateur ecclésiastique qui sur une autre estrade, à une autre tribune, garde le droit de parler en son propre nom, revêt ici l'autorité du souverain qui l'accrédite. Il fait partie, quelles que soient ses lacunes personnelles, de la grandiose hiérarchie de transmission qui va du Père Céleste par le Fils bien-aimé (« Ipsum audite ». Matth., 17, 5) et les premiers Pasteurs (« qui vos audit me audit ». Luc, 10, 16) jusqu'à l'oreille et jusqu'à la conscience du dernier des enfants de la terre « et in captivitatem redigentes omnem intellectum. » (II Cor. 10,5.)

Il arrive à son tour. Il va parler. Il commence, au nom de ce même Père, de ce même Fils et de l'Esprit d'amour. Qui donc

est-il ? et que l'a-t-on chargé d'annoncer ? Qu'apporte-t-il ainsi de la part du Très-Haut ? Ce message du Ciel a nom Bonne Nouvelle, Evangile. En quoi cette nouvelle est-elle donc si heureuse ?

C'est l'annonce à jamais étonnante que Dieu a tellement aimé notre petite humanité qu'il appelle ardemment la misérable créature que nous sommes à passer, prodigieux transfert, d'une condition naturelle qui n'était pas méprisable, à la dignité, supérieure, effective, d'enfant de Dieu. Chacun de nous entre désormais dans d'ineffables relations de famille avec l'auguste Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, élévation inespérée qui fait de nous dès le Baptême de véritables dieux par participation, des dieux cachés, mais dont la divinisation éclatera au grand jour de l'éternité dans le royaume des Cieux, où nous Lui deviendrons semblables, parce que nous Le verrons tel qu'Il est, que nous l'aimerons tel qu'Il s'aime, que nous jouirons de Lui comme Il jouit de soi-même. Et toute la suite magnifique des œuvres surnaturelles et des divines propositions.

Tel est *l'objet* de la prédication ecclésiastique.

Or, en guise de profit, ces braves gens semblent parfois ne retirer des meilleurs sermons tout au plus qu'une admiration stérile pour l'avocat[1], l'avocat de cette cause pourtant si dramatique et qui nous tient tous à la gorge : le salut chrétien. « Comme il parle bien ! » (à moins encore qu'ils ne disent le contraire !) Ils oublient dans l'un et l'autre cas que le ministère de la parole ressemble seulement par son écorce matérielle aux fonctions analogues du tribun, de l'avocat, du professeur, de l'académicien. Car ici c'est d'en-haut que descend la sève.

De moins bien intentionnés traiteront de « littérature » au sens injurieux du mot, ce qui n'est rien de moins que l'invite brûlante de l'Infini, du Créateur, du Rédempteur amorçant avec nos âmes la plus décisive de toutes les affaires.

*
* *

Le remède à ce mal ? Restaurer sans se lasser une notion aussi fondamentale. Les âmes font bon marché de cette divine délégation

1. « Il ne faut pas que l'auditeur dise de nous : Oh ! qu'il a bien prêché ! mais qu'il se dise : Oh ! que la pénitence est belle ! » (Saint François de Sales.)

du prêtre dans les différents domaines de son sacerdoce, très spécialement dans son ministère enseignant. Peut-être même ne l'ont-elles jamais bien connue ? (il est bon de s'attendre en ce genre aux plus déconcertantes surprises). Et comme à notre époque les hommes se piquent de ne plus répondre à leur antique définition d'animal enseigné, les voilà donc somme toute deux fois réfractaires : et au *contenu* austère de l'enseignement évangélique et à sa *présentation* par un des leurs en qui l'on ne veut plus guère voir qu'un égal.

C'est au prédicateur d'abord de se pénétrer très profondément de sa mission de député du Ciel, de témoin, de « voyant ». Toute proportion gardée, et selon la différence des conditions, il doit pouvoir s'écrier, comme l'apôtre bien-aimé : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie... ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous et que notre communion soit avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. » (I. Jean, 1, 1-3). Je vous en fais la relation, je vous transmets ses volontés, ses ordres du moment, ses menaces personnelles, ses exhortations « tanquam Deo exhortante per nos. » (II. Cor., 5, 20.)

« Le plus grand orateur chrétien, dit Brunetière (*Histoire et Littérature*, tome III), n'est pas celui que la nature a le mieux doué pour l'éloquence, mais celui qui a de sa religion, de sa force et des moyens qu'elle possède pour agir sur l'homme la plus profonde intelligence. »

Il se retranchera donc derrière les paroles mêmes de Dieu pour confondre, menacer, promettre. Il en résultera chez lui une grande sérénité ; chez l'auditeur, un accroissement de l'esprit de foi. L'auditeur sera mieux persuadé et plus ému devant cette absence de tout amour-propre d'auteur.

Vous n'êtes point, ô prêtre, le *doctor privatus* qui révèle au public ce que lui-même a découvert, mais le témoin, le porteur de la παράδοσις qui transmet le dépôt sacré.

A. Décout.

L'Actualité Religieuse

LE MYSTICISME POPULAIRE EN RUSSIE

LES HOMMES DE DIEU

Ce serait une grave erreur de croire que la population proprement russe de l'U. R. S. S. présente au point de vue religieux un tout homogène, qu'elle pratique uniquement la religion chrétienne dite orthodoxe et appartient à l'Eglise patriarchale. Pareille unité n'exista jamais en Russie.

Sans parler du schisme ou Raskol qui arracha à l'Eglise officielle, après la réforme du patriarche Nikon au milieu du XVIIe siècle plus de 15 millions de sujets, de multiples sectes ont toujours fleuri sur le sol russe, chez les paysans de l'Oural et du Nord comme chez les populations du Sud-Est et de la Sibérie. Partout où il y a des grands-russiens. D'après M. Leroy-Beaulieu[1], ce fait pourrait bien être un signe ethnique, un sceau de la race dont les racines, n'en déplaise aux adversaires des thèses eurasiennes[2], seraient cachées dans le sous-sol finnois et touranien de la Grande Russie.

Les unes ne divergent de la Grande Eglise que par de menus détails dont elles exagèrent l'importance, d'autres plus radicales rejettent le dogme en bloc. Unanimes à proclamer le culte de l'esprit, cette dernière espèce de sectes, selon que dans la liberté spirituelle elles font appel à la raison ou aux transports de l'inspiration, se partagent elles aussi en deux groupes : les sectes rationalistes et les sectes mystiques.

Parmi elles, nous choisirons celle des « Hommes de Dieu » ap-

1. Leroy-Beaulieu. L'empire des Tsars III. Hachette 1889, p. 379.
2. Sur les eurasiens. Cnf, C. Bourgeois. Etudes 1927, T. 192, pp. 258-281.

pelés aussi « Christs » ou « Khlist[1] », comme sujet de la présente étude. Deux raisons surtout ont présidé à ce choix. D'abord de toutes les sectes mystiques, elle est incontestablement la plus nombreuse. Le nombre de ses adhérents se chiffre probablement à plus de 200.000. Nous disons probablement, car étant donné la pratique des « Hommes de Dieu » de rester toujours inscrits sur les registres de l'Eglise officielle, afin de mieux garder la discipline de l'arcane, il est absolument impossible de donner un chiffre rigoureusement exact. En second lieu, cette secte nous semble profondément nationale en ce sens qu'elle présente une certaine survivance de l'antique religion du terroir russe dont le mysticisme grossièrement matérialiste a subi à travers les âges des influences chrétiennes et musulmanes. C'est aussi la raison pour laquelle, au cours de notre étude, nous préférerons lui donner le nom de « confession » ou de « religion antichrétienne » plutôt que celui de secte de l'Eglise orthodoxe.

En ceci, nous nous séparons de la plupart des écrivains russes en nous rangeant du côté du professeur Karl Grass, dont l'œuvre fondamentale richement documentée[2] nous servira beaucoup. Avant d'exposer les croyances des « Hommes de Dieu », un bref aperçu historique est nécessaire.

Il est absolument impossible de rien alléguer de précis, sur les « Hommes de Dieu », avant le XIVe siècle. Nous savons seulement qu'ils vénèrent comme étant des leurs deux individus, dont l'un avait pris part à la bataille de Koulikovo (1380) et l'autre était connu du Tsar Ivan le Terrible (1533-1584). Leur doctrine était semble-t-il répandue depuis longtemps dans la masse du peuple. Déjà dans la chronique de Nestor (1116), nous trouvons indiqués plusieurs rites qu'on pourrait rapprocher de certaines coutumes incriminées à telle ou telle communauté des « Hommes de Dieu [3] ». Ces derniers se réclament toujours de leurs origines nationales et tout en admettant qu'ils existaient bien avant le XVIIe siècle, ne font cependant sortir leur tradition théologique actuelle que du

1. Le nom « Khlist » vient d'une prononciation fautive de celui de « Christ ». En russe, il veut dire aussi « Cravache » et comme les partisans de la secte se flagellent lors de leurs assemblées rituelles, on le leur applique en guise de sobriquet péjoratif.

2. Prof. Karl Conrad GRASS, « Die Russichen Sekten ». Leipzig. Hinrichs'sche Buchhandlung 1907. Zwei Bände, Band I.

3. V. g. des rites sanglants, des mutilations de femmes. Cf. *Revue des Deux-Mondes*, 1873, p. 599, Leroy-Beaulieu.

jour où Dieu descendit en personne sur un paysan nommé Daniel Philippov qu'il remplit de sa plénitude divine en s'incarnant dans sa personne. Ceci se serait passé en 1645 sur le Mont Gorodine au gouvernement de Vladimir. Depuis lors, les manifestations de la divinité ne discontinuent plus. Le Saint Esprit ne cesse de s'abaisser sur les mortels et de les combler de sa vertu à des degrés différents. Ceux qui la recevront dans toute sa plénitude seront des christs, d'autres qui le possèderont à un degré moindre, des prophètes, d'autres enfin ne l'auront que d'une façon intermittente à certains jours, comme effet de rites spéciaux.

Officiellement, les « Hommes de Dieu » n'apparaissent sur la scène historique qu'en 1745, lorsqu'à la suite d'une dénonciation ils furent traduits devant les tribunaux de Moscou. Dès lors, on peut plus facilement recueillir quelques traits de leur histoire. C'est ainsi qu'ils ont eu de nombreux christs dont les noms nous sont parvenus. On est tout étonné de trouver sur cette liste celui de l'empereur Pierre III caché sous le nom d'un paysan Condrat Selivanov[1] et celui du prêtre Jean de Cronstadt mort en 1910. Il est vrai que le titre de christ n'a été reconnu à ce dernier que par quelques communautés particulières[2] !

C'est de cette dignité de christ qu'était revêtu Grégoire Raspoutine dont l'appartenance à la secte n'est plus un mystère et qui était considéré par ses admirateurs comme un être supérieur aux autres hommes envoyé du ciel pour purifier les âmes et guider les volontés, les pensées et les actes[3].

Néanmoins, les documents dont on dispose sont tellement mêlés à des légendes et à des rapports faits avec des idées préconçues qu'il est bien difficile de déterminer ce qui est fable et ce qui est vérité. D'autant plus que la discipline de l'arcane, comme nous le verrons dans la suite, étant un point essentiel de leur doctrine, il n'est pas impossible que les « Hommes de Dieu », eux-mêmes, afin d'embrouiller leurs adversaires et leur fermer toute vérité sur leur religion, aient raconté des histoires invraisemblables qui ont été reproduites pêle-mêle dans les dossiers officiels.

1. Selivanov mourut en 1832 et fut connu dit-on par Alexandre I qui le voyait dans une maison qu'on montrait encore en 1914 à Saint-Petersbourg.
2. Cf. Grass, *op. cit.*, 210, IIe partie.
3. Cf. Pr. YOUSSOUPOFF. *La fin de Raspoutine*, chez Plon, p. 29. Le lecteur qui voudrait avoir de plus amples renseignements sur la vie de Raspoutine et son influence pourra consulter à ce sujet l'article de M. Vinogradov dans Encyclopoedia Britannica, Vol. 32, p. 249, éd. 1922.

Dans la mesure de nos forces, nous tâcherons de dégager les grandes lignes de cette religion mystique et de deviner le mystère de son attrait sur les âmes russes.

II

Toute religion dépend en définitive de la réponse à la question primordiale que se pose l'homme sur la valeur de sa vie et le sort qui l'attend au delà de la mort. D'après la doctrine des « Hommes de Dieu », l'homme est sauvé par l'Esprit qui prend possession de son être, par la pratique d'une ascèse religieuse rigoureuse et par l'acceptation volontaire des souffrances. Toute leur religion découle de cet enseignement. Le dogme fondamental est la réincarnation fréquente et simultanée du Verbe. Cependant, il ne faudrait pas, croyons-nous, supposer que toutes ces réincarnations ont à leurs yeux la même valeur. Il semble en effet d'après la croyance des « Hommes de Dieu » qu'il n'y a eu que deux incarnations proprement divines. La première à Jérusalem (que nous identifions volontiers avec celle de Jésus-Christ) et la seconde qui s'effectua en Daniel Philippov. Toutes les deux avaient pour mission la rédemption par la souffrance. Et lorsque donc les « Hommes de Dieu » nomment Daniel « Dieu Sabaoth incarné », c'est précisément pour marquer que la puissance divine résidait en lui dans toute sa plénitude.

Cependant il faut faire attention, car lorsqu'ils parlent de l'incarnation, les « Hommes de Dieu » ne l'entendent guère de la même manière que les chrétiens. Pour eux par exemple, Jésus jusqu'à l'âge de 30 ans fut un homme ordinaire. Sa naissance d'une Vierge voulant dire seulement qu'il fut élevé par elle dans la vraie foi. Après 40 jours de jeûne dans le désert, l'Esprit Saint descendit sur lui et le fit Christ. La même interprétation est donnée à l'incarnation de Daniel Philippov.

En dehors de ces deux incarnations principales, on en distingue d'autres, celles des messies ou christs. Sous ce nom de « christ », les « Hommes de Dieu » ne désignent pas non plus un homme auquel on pourrait appliquer ce qu'enseigne l'Eglise au sujet de la personne de Jésus-Christ. Il nous semble plutôt qu'ils attribuent

1. Il est intéressant de rapprocher à titre documentaire cette assertion de celle des théosophes rosicruciens. Ed. Schuré, « des grands Initiés », Paris. 1889, 29[e] édition en 1914 ; 58[e] édition en 1920, pp. 480-486.

la dignité de « christ » à celui dont l'être est totalement asssujetti au Saint Esprit.

Ainsi, ils disent que les « christs » existaient déjà dans l'Ancien Testament. Tel le buisson ardent dans lequel Dieu habitait avant de s'incarner dans un homme, Moïse ; tel Josué qui lui succéda comme le chef du peuple ; tels ces patriarches qui tous peuvent être regardés comme des incarnations divines.

Quand donc les « Hommes de Dieu » donnent le titre de Dieu à Jésus de Nazareth et à Daniel Philippov, il semble qu'ils ne prétendent pas par là leur attribuer une différence spécifique avec les autres christs, mais d'indiquer seulement qu'ils sont remplis pleinement de l'Esprit. La distinction est bien plus quantitative que qualitative. Jésus est plus grand que les messies ordinaires et Daniel plus grand que Jésus.

C'est pour cette raison que Daniel est considéré comme le fondateur de la foi sous son aspect actuel. Mais tout cela n'empêche pas les « Hommes de Dieu » de vénérer Jésus, d'imiter sa vie, et de lui adresser des prières en le nommant « Seigneur et Souverain du Ciel ».

L'homme est transformé en « christ » par les souffrances, l'ascèse et l'emprise de l'Esprit. En conséquence, tout homme peut devenir « christ » s'il reçoit l'Esprit en abondance. Les souffrances qui sont requises pour cette dignité ne sont pas seulement les persécutions subies de la part des ennemis de la foi, mais aussi les mortifications que l'aspirant s'inflige lui-même. Parmi ces pénitences, le jeûne de 40 jours est particulièrement estimé. Avant la proclamation officielle du christ, il est même quasi nécessaire, de même que les épreuves par le chaud et par le froid. Et lorsqu'une personne peut endurer sans faillir une longue marche pieds nus à travers les neiges sous une température de 30° en dessous de zéro, c'est signe indubitable qu'elle est possédée par l'Esprit au degré requis pour être reconnue comme « christ ».

Dès que le « christ » est proclamé tel, son premier soin est de se choisir une mère, supplément nécessaire à sa dignité. Nul doute que dans ce trait, de même que dans la dévotion pour la Sainte Vierge très répandue parmi les « Hommes de Dieu », nous ayons affaire à une influence chrétienne. Cette mère de Dieu est l'élue de l'Esprit parmi le sexe féminin. Elle jouit souvent d'une dignité semblable à celle du christ son fils ; parfois même elle

peut le destituer de son rang. Tout comme un « christ », elle peut être placée à la tête d'une communauté et la gouverner.

A un degré plus bas que le christ et sa mère se trouvent les prophètes. Ici encore la distinction est uniquement quantitative, l'Esprit Saint les remplit à un degré moindre que les christs. Le prestige des prophètes est très grand parmi les « Hommes de Dieu » qui les entourent d'une vénération particulière. Pour la provoquer, les prophètes s'efforcent de copier la vie de Jésus et ses souffrances, car d'après la doctrine courante, plus on les comprend et les imite, plus il est manifeste qu'on possède l'Esprit dans sa plénitude, plus on est près à devenir un « christ ».

Mais encore faut-il que l'Esprit vienne du septième ciel où il habite. Le moyen employé pour cela est la prière surtout dite de Jésus, sorte de cantique spécial aux « Hommes de Dieu ». Mais le moyen infaillible, le moyen par excellence, ce sera pour les « Hommes de Dieu » tout comme pour les Shamans de Sibérie, la danse sacrée qui a lieu au cours de l'assemblée nommée « Radenie[1] ».

D'après la doctrine des « Hommes de Dieu », le corps doit agir sur l'esprit, les sens doivent préparer l'imagination à l'extase.

Excitée par des cantiques spéciaux, par des invocations au dieu Daniel, l'assistance se met à tourner en cercle, d'abord lentement, puis avec une rapidité croissante qui aboutit enfin à un mouvement vertigineux. Tous sont emportés dans le même tourbillon : hommes, femmes, jeunes et vieux. Tous se livrent à la danse sacrée jusqu'au complet épuisement, jusqu'à la perte de la mémoire, du sentiment et de toute conscience du monde extérieur. Ils ne cessent de tourner que pour s'affaisser à terre et tomber dans une lourde prostration. De leurs bouches sortent alors des soupirs entrecoupés, leur front ruisselle. Ces danses religieuses sont pour les « Hommes de Dieu » une divine jouissance, et parce que ces mouvements accélérés, ce tournoiement prolongé, agissent sur les nerfs et le cerveau d'une façon analogue à certaines boissons fortes, ils les nomment « bière du ciel ». Au premier étourdissement succède une sorte d'ivresse, d'hallucination auxquelles se joint une insensibilité à la douleur, à la température, à tout ce qui est extérieur, et lorsque

1. Le mot « Radenie » provient du Verbe « Radetj », qui veut dire « se préoccuper », s'adonner avec souci. L'homme travaille et s'adonne avec souci à l'appel de l'Esprit.

l'excitation physique atteint son paroxysme, le Saint Esprit descend sur les hommes et vient l'heure des prophéties. Le danseur se sent rempli d'une joie profonde alternant avec le sentiment d'une douleur intense. « Son cœur palpite comme le cœur d'une colombe » et des mots entrecoupés, dénués de sens, des cris s'échappent de sa bouche. « Il est enivré de la bière céleste, il vit ! » L'Esprit le possède et parle par ses lèvres[1].

Mais c'est seulement lorsque commence la vision face à face soit de Dieu, soit de Jésus-Christ, que l'extase atteint son point culminant. Habituellement, c'est dans un bassin rempli d'eau qu'apparaît le Seigneur, parfois sous les traits d'un enfant lumineux, entouré de nuages. Devant pareil spectacle, les assistants tombent en défaillance, saisis de tremblement. Revenus à eux, ils se félicitent mutuellement de la grâce accordée d'avoir vu le Christ.

Parfois, pour hâter l'heure de l'enivrement suprême, les « Hommes de Dieu » ne se contentent pas de cantiques et de mouvements rythmés. Ils recourent alors aux verges et à la flagellation. C'est de là que provient le nom populaire qu'on leur donne de « Khlist » ou « Flagellans ».

Bien que l'esprit ne fasse acception de personne, il s'épanche cependant avec une prédilection marquée sur les prophètes. Il s'empare d'eux régulièrement à chaque réunion, même lorsqu'ils ne prennent pas une part active à la danse.

Parfois, dans des cas exceptionnels, il se communique à eux en dehors même des assemblées rituelles. Ils sont ses trompettes, les instruments dont il se sert pour manifester sa volonté aux fidèles, pour leur faire connaître l'avenir, pour absoudre les péchés.

Il est à noter que l'Esprit ne choisit pas seulement ses prophètes parmi les hommes remarqués par leurs qualités morales supérieures. Il considère aussi les qualités physiques. Puisque lui-même est une force sauvage, dominant et broyant tout, ses porte-parole devront être des hommes courageux, ardents et pleins d'audace.

Le prophète rempli de l'Esprit est conscient de son rôle, et lorsqu'après avoir été terrassé par lui il revient de sa prostration, reprend connaissance et commence à parler, nul ne doute que c'est

1. Ces transes mystiques ne semblent pas être l'effet d'une supercherie proprement dite ; les « Hommes de Dieu » savent très bien discerner la vraie emprise de l'Esprit de la simulation qu'ils arrêtent instantanément par ces mots : « Arrête ! Tu es parti sans bride ! »

l'Esprit qui parle en se servant de son corps comme d'un instrument. « En ce moment, disent les prophètes, nous sommes dans l'état de mort et ne pouvons rien faire par nous-mêmes, car l'Esprit alors nous possède et travaille en nous[1]. »

C'est pourquoi ils parlent souvent à la première personne. Parfois ils se disputent même entre eux, l'un disant : « je suis le Grand Dieu ! » — un autre répondant : « je suis plus grand que toi » ; et en viennent même aux mains pour expérimenter la force de l'Esprit qui les remplit.

A l'extérieur, la présence de l'Esprit se manifeste ou bien par le rythme de son discours qui devient rimé, ou bien par la langue qui est inintelligible pour tout autre que les prophètes. Parler cette langue, dont le sens est avant tout divinatoire, est le sommet de l'inspiration prophétique. Il est uni habituellement au don des miracles et de la prévision de l'avenir. Mais parfois le prophète parle en paraboles ou bien par signes symboliques s'adressant soit à un membre de la confrérie, soit à la communauté entière. C'est au nom de l'Esprit qu'il enseigne et qu'il donne aussi la rémission des péchés.

A cet effet, le prophète dans une transe extatique saisit le pécheur par les cheveux, le lance par terre, le bouscule et finalement le jette dehors jusqu'à ce qu'il avoue sa faute et demande pardon à Dieu, au prophète et à toute la communauté.

Parfois, lorsque l'Esprit ayant découvert le péché a résolu de le punir immédiatement, le prophète ne fait que signifier la chose.

Etant pleinement rempli de l'Esprit, le prophète a souci de le communiquer aux autres. Pour cela, différents moyens sont employés. Il procède ou bien par insufflation ou bien par le contact de sa langue considérée comme l'organe de l'Esprit.

On conçoit bien que ce rôle attribué à la révélation immédiate de l'Esprit entraîne nécessairement les « Hommes de Dieu » à nier les sources traditionnelles de l'Eglise : l'Ecriture et la tradition.

Dès le commencement déjà Daniel Philippov, Dieu Sabaoth incarné, jeta dans le Volga tous les livres sacrés en défendant de jamais les lire. Il est vrai que les « Hommes de Dieu » se vantent de posséder le « Livre des Livres » qu'ils nomment « Livre de la Colombe » et qu'ils excitent par ce fait la curiosité populaire avide de connaître ce livre mystérieux dont on raconte des mer-

1. *Les Ephémérides du Diocèse de Toula*, 1868-1869.

veilles et que personne n'a jamais vu. Ils promettent aux postulants de leur lire des passages de ce livre pendant les assemblées.

Seulement sous ce nom de « Livre de la Colombe », ils entendent l'Esprit qui parle par le prophète. Tout autre livre est inutile, car celui-là contient toute la révélation. Devant l'Esprit vivant, la Bible n'est que lettre morte. Plus encore, elle est dangereuse, car à force de la vouloir comprendre on se casse la tête et on perd la raison.

« C'est un filet bon pour les popes seuls ! » disent-ils. Et néanmoins, les « Hommes de Dieu » partout étudient et lisent l'Ecriture. Ils feignent de se placer sur le terrain de l'autorité reconnue par leur adversaire et tâchent de prouver par elle la vérité de leur foi. Les allégories de l'Ancien Testament les aident. On ne les comprend, assurent-ils, que par l'Esprit qu'eux seuls possèdent.

Leur interprétation de l'Ecriture n'est pas sans quelque saveur. En voici quelques exemples :

1) Adam c'est l'Esprit. Eve — la chair. Le Paradis c'est l'assemblée des « Hommes de Dieu » ; les arbres en sont les différents membres : l'arbre au milieu du jardin agréable à la vue — le sexe féminin ; le serpent — le désir charnel ; le fruit de l'arbre — le péché lui-même ; la chute — l'union de la chair. Les habits donnés par Dieu à Adam et Eve — les corps de chair qui enveloppent les âmes tombées.

2) Le déluge — la masse des péchés de l'humanité ; l'arche — la communauté des « Hommes de Dieu » qui sauve du péché.

3) Marie — âme pure ; Gabriel — un homme qui est dans la grâce de Dieu ; la conception — la descente de l'Esprit dans les âmes ; la naissance de Jésus — l'emprise des prophètes sur l'Esprit. Ou bien Marie c'est l'âme qui n'a pas eu encore d'épousailles avec l'Esprit. Quand elle aura reçu le Saint Esprit, elle concevra la « Parole de Dieu », c'est-à-dire le Christ.

4) Les guérisons miraculeuses opérées par Jésus — c'est le recouvrement de la foi. Les Juifs n'auraient jamais crucifié Jésus, s'ils avaient pu voir physiquement ses miracles. Le possédé de Géraze, c'est le pécheur qui ne veut pas reconnaître la vérité ; les cavernes qu'il habite, ce sont les plaisirs charnels ; lorsqu'il est converti à la foi des « Hommes de Dieu », les démons le quittent et s'en vont dans les porcs, c'est-à-dire dans des gens qui se noient dans la mer des soucis du monde. Les pasteurs sont les popes qui

persécutent le vrai Christ et qui craignent de perdre leurs porcs dont ils tirent des profits.

5) Les souffrances de Jésus, c'est la vie de l'âme dans le monde. Juda vend son maître pour de l'argent — en réalité il perd la foi. Il se pend — c'est-à-dire il épouse une jeune fille ; — il se pend à un arbre qui est un tremble — c'est-à-dire qu'il a été vaincu par le péché[1], il a eu des rapports conjugaux avec sa femme.

Le grand-prêtre et les prêtres sont les évêques et les prêtres de l'Eglise officielle.

L'ascension du Christ signifie qu'il reste toujours parmi les « Hommes de Dieu ».

La tradition n'est pas plus respectée. Si les « Hommes de Dieu » lisent des écrits de certains Pères c'est toujours pour la même raison, afin de s'appuyer sur eux pour prouver la vérité de leur foi. Ils affectionnent les écrits de Tikhon, évêque de Zadonsk, et ceux de Dimitri de Rostov, un évêque du XVIII[e] siècle et quelques autres, parmi lesquels, on ne s'y attendrait pas, les commentaires de Madame Guyon sur l'Apocalypse de saint Jean.

Telle est, esquissée à grands traits, la mystique des « Hommes de Dieu ». Il nous faut maintenant étudier l'ascèse qui lui sert de fondement.

III

La doctrine ascétique des « Hommes de Dieu » est étroitement liée à leur doctrine de l'extase. Si d'une part elle sert de préparation à la venue de l'Esprit, d'autre part, l'emprise une fois effectuée fortifie l'homme dans sa lutte intérieure. Le but des radenias sera donc double, ascétique et mystique.

Tout comme les gnostiques antiques et les cathares du moyen âge, les « Hommes de Dieu » établissent leur ascèse sur le principe dualiste.

Ils qualifient volontiers le corps de « porc impur » de « siège du diable » et le considèrent comme un obstacle à l'évolution de l'âme. Celui qui sert la chair ne peut recevoir l'Esprit de Dieu, car les deux sont des principes ennemis. De là découlent nécessairement des pratiques ascétiques très rigoureuses ordonnant toute la vie des fidèles et formulées dans les 12 commandements donnés

1. Les « Hommes de Dieu » jouent sur une ressemblance phonétique du mot « Acina » (tremble) et du verbe « Acilitj » (venir à bout de, — vaincre).

par Daniel Philippov. Nous avons déjà vu plus haut comment parfois la flagellation est mêlée à la danse sacrée. Ailleurs, c'est le port des chaînes et de haires qu'on adoptera de préférence. Parfois c'est la défense de porter des chaussures, le jeûne et l'abstinence qui serviront de moyen pour combattre la chair. L'abstention de la viande est perpétuelle. La raison en est difficile à déterminer. Les uns supposent que c'est à cause des désirs sexuels qu'elle pourrait provoquer, d'autres croient y trouver un indice de la croyance des « Hommes de Dieu » sur l'immigration des âmes, d'autres enfin, et nous nous rallions à ce point de vue, y voient l'influence des règlements monastiques en vigueur dans les couvents russes. Les monastères, dès le XVII[e] siècle, étant les centres où se recrutaient les adhérents à la secte. Il n'est donc pas étonnant de retrouver leur influence dans certaines pratiques et coutumes des « Hommes de Dieu ».

A cause de l'odeur désagréable, signe de l'esprit mauvais, il est défendu de manger l'oignon et l'ail. Les pommes de terre aussi n'ont pas échappé à la prohibition, cependant sans aucun fondement religieux. Mais le vrai jeûne pour les « Hommes de Dieu » c'est l'abstention de toute nourriture. Ils le pratiquent pour manifester l'emprise de l'Esprit sur leurs âmes. Les christs, les prophètes et les simples fidèles jeûnent parfois 40 jours de suite et souvent le jour de la réunion rituelle, afin d'être mieux préparés à la venue de l'Esprit. Ainsi, par exemple, Raspoutine qui se privait de nourriture et de sommeil afin de développer sa volonté[1].

Habituellement, ils s'abstiennent de nourriture le lundi, le mercredi et le vendredi. Un jeûne complet, c'est-à-dire avec privation de boire durant 7 jours une fois dans la vie est considéré par tous comme une pratique des plus méritoires. Point n'est besoin de remarquer que pour la boisson fermentée les restrictions sont encore plus sévères. Tout comme la viande, elle excite la sensualité. Même le thé est exclu et dans les agapes fraternelles qui leur servent de commémoraison de la Cène, les « Hommes de Dieu », imitant les Ebionites, se servent d'eau pour la même raison.

D'après la doctrine de la secte, le plus grand péché que puisse commettre un homme, c'est celui de la chair. Le mariage « ecclésiastique » ou « légal » n'enlève nullement la faute et ne permet

1. Prince Youssoupoff : la Fin de Raspoutine, p. 26, chez Plon.

pas de laisser la bride aux désirs. C'est pourquoi le mariage est prohibé aux fidèles et ceux qui l'étaient avant d'embrasser la vraie foi doivent dorénavant cohabiter comme frère et sœur.

Non seulement les relations conjugales sont regardées comme une « horreur devant les hommes et une insolence devant Dieu », mais la naissance des enfants est aussi considérée comme un grand péché. Une femme qui fut mère est estimée impure, car celle qui a enfanté ne pourra pas entrer dans le royaume des cieux. Et si Dieu veut qu'une femme mette au monde un enfant, il s'arrangera pour lui envoyer le Saint Esprit et la faire mère sans qu'elle connaisse un homme[1].

Rien d'étonnant donc que l'assistance à un baptême chez autrui soit prohibée et si les enfants ne sont pas enlevés à leurs parents et peuvent être élevés par eux, ils sont néanmoins qualifiés de « petits péchés » de « jeunes chats ». Il leur est défendu d'appeler leurs parents « père et mère », auxquels noms ils doivent substituer ceux de « oncle et tante ».

Cette attitude vis-à-vis du mariage ne cadre pas avec les mœurs populaires russes, car le paysan se marie très tôt en Russie, à peine âgé de 18 ans, et ceci surtout pour des raisons économiques. Pour y remédier, les « Hommes de Dieu » ont trouvé un équivalent dans l'institution des « frères et sœurs spirituels ». Chaque frère fidèle peut se prendre une sœur spirituelle comme compagne de vie, sans toutefois se permettre avec elle des relations conjugales. Ce sera un mariage spirituel, à l'instar de Joseph et de Marie. Aucun rite ne devra le légaliser. Ordinairement, chaque frère se choisit une sœur suivant l'attrait de l'Esprit. Il est permis même tout en ayant une femme légitime de contracter un mariage spirituel, de se choisir une compagne et de cohabiter avec elle à trois, en gardant la continence. De même une femme mariée peut devenir la sœur spirituelle d'un autre homme, si tel est l'attrait de l'Esprit. Est-il nécessaire d'insister que bien souvent de pareilles unions spirituelles se transforment en concubinage avec toutes ses suites. Cependant il serait faux d'en conclure que les « Hommes de Dieu » envisagent la fornication d'un œil plus condescendant que le mariage légitime. Pareille affirmation serait en contradiction avec tout leur ascétisme qui regarde le rapport sexuel avec qui

1. Le lecteur pourrait se demander comment le recrutemen tdes « Hommes de Dieu » est possible ? On ne naît pas dans la secte, on y fait librement adhésion.

que ce soit comme le plus grand de tous les péchés. Les « Hommes de Dieu » ont un autre moyen encore pour avancer dans la poursuite de leur idéal ascétique. C'est le support de la souffrance et des persécutions sous toutes ses formes. Elles les modèlent sur Jésus de Nazareth qui lui aussi a souffert pour sa foi. Nous voyons volontiers dans ce dernier point un trait national de l'âme populaire russe. Rien ne lui est plus caractéristique que cette soumission sans murmure à la croix dans laquelle elle voit un instrument de purification salutaire.

Dégagé ainsi de ses entraves terrestres, le corps, sépulcre de l'âme, se prêtera d'autant mieux à l'influence de l'Esprit qu'il parviendra aux dernières limites de purification compatibles avec la conservation de la vie humaine. Vaincu, le corps dégage un parfum délicieux parfois dès ici-bas, toujours après la mort. C'est l'odeur de l'Esprit vainqueur de la chair.

Une question pourrait se poser. Comment résoudre les conflits possibles entre cet idéal ascétique et l'Esprit qui viendrait à pousser l'homme à faire un acte qui le contredirait ? Les réponses varient. Les uns semblent dire qu'il faut à tout prix suivre l'attrait de l'Esprit. S'il pousse à un péché, il en accepte aussi la responsabilité. Mais pour adopter cette règle de conduite, il faut jouir de la prérogative des christs. D'autres, et ils sont la majorité, affirment qu'il faut toujours agir, dans la ligne de l'ascèse et l'Esprit qui ordonne un péché ne peut être qu'un esprit mauvais qu'il ne faut point écouter.

Notre étude sur l'ascèse des « Hommes de Dieu » ne serait pas complète si nous négligions de considérer leur attitude vis-à-vis d'un facteur essentiel à toute religion qui se prétend vraie. Nous voulons parler de la charité qui est et sera toujours comme l'a déjà dit saint Paul, la pierre de touche de toute vie intérieure et de toute perfection véritable.

Peut-on parler de la charité réelle des « Hommes de Dieu » ? Si oui, elle n'est certainement pas active, car elle consiste surtout à s'humilier l'un devant l'autre, de ne pas rendre le mal pour le mal, de se pardonner mutuellement les offenses et de compatir aux souffrances d'autrui pour la seule raison qu'on est tous hommes, c'est-à-dire chair. C'est donc surtout la miséricorde qui est visée par les théoriciens de la doctrine et le seul devoir actif prescrit par eux est l'aumône. En réalité, la pratique va plus loin que la

théorie et l'activité naturelle de l'homme l'emporte sur cet idéal passif sans qu'on puisse rapporter à la religion elle-même ce surcroît de perfection.

Il nous est impossible de passer sous silence l'accusation très grave faite aux « Hommes de Dieu » par les écrivains orthodoxes et répétée généralement par le gros public. On leur reproche de terminer leur danse sacrée par des rites érotiques où les égarements de la chair succédant à ceux de l'esprit, servent à dompter et à abattre le corps en le rassasiant. Le professeur K. Grass[1] dont nous partageons l'opinion fait remarquer à ce sujet qu'il est bien difficile de soutenir pareille accusation contre toute la secte, vu le manque absolu de documents positifs. Ceux dont nous disposons semblent plutôt dire le contraire. C'est ainsi que tous s'accordent à placer l'agape qui clot d'habitude la réunion rituelle à la fin de la danse extatique, de sorte qu'il ne reste pas de place pour ce rite qui donne lieu sous l'inspiration de l'Esprit et sans qu'on s'en doute aux plus horribles incestes. Cela est inconcevable après un souper prolongé auquel à la vue de tout le monde tous ont pris part. A supposer que cela ait lieu après l'agape, il ne s'agirait plus alors d'un rite religieux, mais d'une fornication ordinaire entre frères et sœurs spirituels, dont nous ne nions pas la possibilité et qui n'entre pas ici en jeu. Il en est de même d'autres accusations du même genre. Telle la communion faite avec le sang et le cœur des enfants nés de vierges ou bien avec le sein d'une mère de Dieu auparavant mutilée. Tout ceci n'a jamais été prouvé par aucun document et il semble impossible de rendre responsable toute la secte des aberrations criminelles qui ont pu donner cours à de pareilles légendes. Que de telles aberrations existent, loin de nous de vouloir le nier. Nous ne savons que trop combien le russe, malgré toute sa douceur, est sujet à des aberrations de fanatisme qu'on ne peut guère mettre en doute. N'a-t-on pas vu encore en 1920 des familles entières s'enfermer et se brûler vivantes dans l'assurance de la venue imminente du jugement dernier ? Rappelons aussi que la vertu de chasteté n'a jamais été sa vertu caractéristique. Le peuple russe en général est sensuel et sa moralité dans les questions sexuelles est ordinairement assez basse. On n'a qu'à se souvenir des actions et des discours de Raspoutine[2] qui

1. Karl Grass : *Die russischen Sekten*, I Band, s. 434-487.
2. Il n'est peut-être pas sans intérêt de connaître quelques thèses de Ras-

faisait croire aux personnes qui éveillaient sa sensualité qu'un rapprochement intime avec lui était une grâce de Dieu équivalant à une communion[1].

Il ne semble pas aussi impossible que beaucoup de légendes ont comme origine des histoires inventées par les « Hommes de Dieu » eux-mêmes afin de ne pas découvrir, sous la menace de la mort, les vrais mystères de leur religion.

Car ici nous touchons à un point substantiel de leur doctrine, à la discipline de l'arcane. A en croire Leroy-Beaulieu, ce serait même une de ses séductions principales[2].

Quoi qu'il en soit, le 10e commandement du décalogue de Daniel Philippov ordonne de tenir la règle de la foi en secret. De ne pas la révéler ni au père, ni à la mère, pas même au prêtre en confession. « Qu'on te frappe avec le knout, qu'on te brûle avec le feu, souffre, mais ne dis rien. »

Tout néophite doit jurer devant une croix la fidélité à cette prescription et ce serment est renforcé par des menaces de mort contre ceux qui le trahiraient. Est-il besoin de dire que ces menaces produisent sur la conscience populaire encore plus d'impression que le serment lui-même, surtout lorsqu'on oblige, comme il arrive parfois, le néophite à donner sa photographie et un de ses cheveux, qu'on détruit en cas de trahison. Par suite de cet envoûtement, la mort du malheureux est regardée comme infaillible.

Il ne faudrait pas croire que ce secret est exigé en premier lieu par crainte des persécutions. Ce motif n'est pas le seul. Les « Hommes de Dieu » se sont toujours montrés très courageux dans les souffrances, seulement *ce n'est pas dans la confession de la foi qu'ils ont jamais vu l'héroïsme, mais dans sa dissimulation*, et lorsqu'ils glorifient leurs martyrs, c'est pour ce qu'ils n'ont pas dévoilé leur secret malgré toutes les souffrances.

Ils vont plus loin et permettent de blasphémer contre les christs, la mère de Dieu, les prophètes, de feindre le reniement de la foi, plutôt que le violer. Contre les « orthodoxes », ils en appellent

poutine relatives au péché. D'après lui le désir de ne pas pécher est conditionné par l'orgueil. Tout péché humilie, or on ne veut pas s'humilier devant les hommes, et surtout devant Dieu. Cependant, le Christ ayant ordonné de faire pénitence, comment suivre son commandement si on ne veut pas pécher.

1. Cf. Pr. YOUSSOUPOFF, *La fin de Raspoutine*, p. 30.

2. LEROY-BEAULIEU, *La Russie et les Russes*, *Revue des Deux-Mondes*, 1874, t. 9, p. 592.

volontiers à l'exemple de saint Pierre, qui reniait le Seigneur des lèvres en lui restant fidèle de cœur : c'est en récompense de cette dissimulation, ajoutent-ils, qu'il a reçu les clefs du paradis.

La raison ultime de cette discipline est que pour les « Hommes de Dieu », la révélation est par essence secrète, car elle est l'œuvre de cette force mystérieuse qui se découvre dans le secret et qu'on nomme l'Esprit.

Dévoiler son œuvre, c'est proférer contre lui un blasphème. En parler, c'est risquer de le perdre. Voilà pourquoi les « Hommes de Dieu », tout en racontant volontiers leur réunion et leurs rites, ne disent jamais rien sur les christs et les prophètes, et préfèrent souffrir le plus terrible des martyrs, la plus cruelle des morts plutôt que de raconter quelque chose de l'Esprit ou de son action mystérieuse.

Cette conception de la révélation chez les « Hommes de Dieu » explique leur haine pour l'Eglise orthodoxe. Jamais ils ne se sont considérés comme une Eglise à côté d'une autre. Ils ont toujours revendiqué et revendiquent le privilège d'être les seuls détenteurs de la vraie révélation, l'Eglise véritable sur laquelle, comme sur celle des apôtres, l'Esprit continue à descendre. Ils sont « l'Eglise du Cœur » intérieure, spirituelle, à l'encontre de l'Eglise officielle qui est charnelle, extérieure, domaine de la chair et puissance de l'Esprit mauvais.

Ce sentiment intime qu'ils ont pour l'Eglise orthodoxe ne les empêche pas à l'extérieur de cacher leur mépris, peut-être par crainte d'être dérangés et gênés dans le libre exercice de leur religion.

C'est ainsi qu'ils continuaient à figurer sur les registres officiels dans les paroisses, raison pour laquelle toute statistique est devenue impossible, qu'ils s'approchaient des sacrements, notamment de l'Eucharistie, mais tout en feignant de l'avaler, ils crachaient ensuite la Sainte Hostie. Pour eux, c'est leur église qui est la seule distributrice des vrais sacrements de l'Esprit. Elle seule révèle le Christ et constitue le Royaume de Dieu sur la terre. Invisible à quiconque n'a pas l'Esprit, elle est cependant la voie unique qui mène au salut, car sans l'Esprit pas de justification et sans l'asservissement de la chair, par des moyens dont elle seule possède le secret, il est impossible de recevoir l'Esprit vivifiant.

Ces dernières lignes contiennent, en résumé, toute l'ascèse des

« Hommes de Dieu », et nous croyons pouvoir affirmer sans trop de témérité, à la suite de K. Grass[1], que pris en général, ils n'ont pas dévié dans leur doctrine de l'idéal qui leur fut assigné par leur fondateur. On ne pourrait pas en dire autant de certaines communautés particulières et d'un grand nombre d'individus isolés.

Bien que, comme nous l'avons déjà fait remarquer, les traits distinctifs de la race y sont pour quelque chose, l'idéal lui-même pris dans son ensemble contredit le tréfond de la nature humaine. Il n'a pu et ne pourra jamais être réalisé. Présenté à une société dont les membres sont pour la majeure partie des paysans sans presque aucune culture ni instruction, il est nécessairement voué aux plus absurdes défigurations, qui vérifieront une fois de plus la pensée si profondément vraie de Pascal : « L'Homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête[2]. »

Et néanmoins cet idéal moral et ascétique, tout inhumain qu'il soit, hante et attire l'âme populaire russe. Il a séduit des esprits tel que celui de Tolstoï[3] et les « Hommes de Dieu » ont recruté des partisans dans tous les rangs, parmi la haute noblesse comme parmi les moujiks, parmi les ecclésiastiques comme parmi les laïcs. Peut-être la conception même que le Russe a de la nature du péché[4] en général, n'est-elle pas complètement étrangère à cet état de choses.

Quoi qu'il en soit, le rôle de la secte ainsi que son influence sur la vie du peuple s'en trouvent extraordinairement accru, bien plus que ne le permettait de supposer au premier abord le nombre de ses adhérents. Partout elle se pose comme une protestation vivante contre les vices auxquels le Russe se sent porté de préférence et l'entrée dans son giron équivaut à un désaveu et au renoncement de la vie antérieure avec ses crises et ses souillures.

Il nous reste encore, pour être complet, de dire un mot sur les idées eschatologiques des « Hommes de Dieu ». Elles seront évidemment en connexion étroite avec toute leur doctrine ascétique

1. K. Grass, *Die Russischen Sekten*, I Band, Leipzig, 1907. S. 323 u.a.
2. Pascal, *Pensées*. Petite éd. Brunschvieg, n° 358.
3. Dans ses réflexions sur la Sonate à Kreutzer, il condamne le mariage de même que la fornication comme un péché.
4. Le russe voit la culpabilité non dans tel acte peccamineux, mais dans l'inclination au mal et quand même il n'aurait rien de grave à se reprocher, sentant en lui cette inclination il se juge coupable.

et mystique. C'est ainsi que la félicité consistera pour eux dans la libération de l'âme du corps, de la chair. La grande lutte qu'on doit soutenir sur la terre contre la chair aura un terme. La mort dépouillera du corps et donnera la paix à l'âme qui aura vécu dans la pureté, tandis que celle qui s'était adonnée à la vie charnelle ira en enfer. Quant au corps, le même sort attend celui du bon et celui du mauvais : il servira de pâture aux vers.

La résurrection des corps leur est odieuse et en cela ils sont logiques avec eux-mêmes. De là autre conséquence. Pas de jugement dernier. A l'heure de la mort, l'homme est déjà jugé et l'âme reçoit sa récompense ou son châtiment. Quant à la fin du monde, étant donné qu'il est matériel, charnel et non pas spirituel, il ne pourra pas être renouvelé. La félicité n'atteindra que le Ciel où les âmes pour toujours délivrées de leur corps s'uniront à Dieu et à l'Esprit et s'adonneront en compagnie des anges à des éternelles radenias devant le trône de Dieu.

IV

Telle est cette religion ésotérique, mélange d'idées chrétiennes et de gnose antique qui se surajoutent au paganisme ancestral du terroir russe. En Russie même, elle reste peu connue par le gros public qui se nourrit de légendes sur son compte. En Occident, sauf quelques érudits, tous l'ignorent. Et cependant, ne fusse qu'au seul point de vue ethnographique, son étude a bien quelque intérêt.

Dans les limites d'un article, il est certainement impossible d'en présenter plus qu'un aperçu superficiel. Pour notre part, nous nous bornerons, en guise de conclusion, d'examiner brièvement, s'il est possible d'appliquer à l'extase des « Hommes de Dieu » le nom même de mystique ou bien s'il faut simplement la taxer d'hystérie vouée nécessairement à des illusions morbides, non seulement ne rapprochant pas l'âme de son Dieu, mais l'entraînant à sombrer finalement dans l'inconscient. Pour répondre à cette question, il nous semble nécessaire d'établir une distinction entre l'ordre du possible et l'ordre du réel.

Si l'on reste dans le domaine des principes, cela ne fait pas de doute que selon la doctrine communément reçue Dieu puisse accorder des révélations particulières et des dons mystiques à des « infidèles négatifs » se trouvant en dehors du corps visible de l'Eglise par une ignorance invincible, leur permettant d'y trouver des élé-

ments d'un « acte de foi strict », première étape vers la justification surnaturelle. Pareil acte de foi ne serait incompatible qu'avec la profession d'une doctrine religieuse qui exclurait formellement le surnaturel. Tel n'est pas le cas de la religion des « Hommes de Dieu[1] ».

Si maintenant nous nous tournons vers l'ordre de la réalité, nous constaterons que l'appréciation des cas concrets est excessivement délicate. Déjà l'ascèse normale, celle qui précède les états mystiques proprement surnaturels de la religion chrétienne, comme le fait remarquer le Père Maréchal[2], « met à contribution l'automatisme psychologique et cause parfois des dissociations dans le contenu mental qui peuvent même prendre une apparence pathologique ». A plus forte raison celles des « Hommes de Dieu » peu ou pas influencées par les enseignements du dogme révélé et privée du contrôle de l'Eglise, gardienne infaillible de la vraie règle de foi.

Il est incontestable que des illusions multiples ont eu lieu parmi eux : que des phénomènes morbides furent estimés comme de vraies révélations et que des miracles ont été vus là où le jeu des causes naturelles suffisait largement à expliquer les faits.

La difficulté d'appréciation se complique encore par le fait que les « Hommes de Dieu », suivant en ceci l'horreur naturelle que le Russe éprouve pour tout ce qui lui rappelle de loin un système doctrinal, ne possèdent aucune profession de foi au vrai sens du mot, mais seulement, comme nous l'avons vu, un certain ensemble de conceptions qui découlent toutes d'un seul et même principe.

On conçoit facilement que dans pareille circonstance il soit difficile de trancher le problème une fois pour toutes. Chaque cas particulier devra être jugé séparément.

Nous ne voudrions pas terminer cette étude sans au moins esquisser une réponse à une autre question qui pourrait venir à l'esprit du lecteur.

Peut-on regarder les « Hommes de Dieu » comme des infidèles négatifs ? Ne seraient-ils pas plutôt de simples apostats poussés par le désir d'éprouver des impressions violentes, soi disant religieu-

1. Recherches de sciences religieuses, 1923, J. Maréchal, *Le Problème de la grâce mystique en Islam*, p. 288-289.

2. Revue des Questions scientifiques, 1926. *Réflexions sur l'étude comparée des mysticismes*, pp. 81-112 ; 353-401.

ses, à échanger leur foi révélée avec tous ses trésors de sacrements et de grâces, contre les pratiques d'une secte illuministe et antichrétienne. L'objection est sérieuse, et la solution qu'on lui donnera devra nécessairement dépendre du jugement qu'on porte sur l'Eglise orthodoxe dite officielle et sur le caractère de la religiosité du peuple russe. Or il n'est mystère pour personne que beaucoup de Russes, n'ayant d'autre part aucune sympathie pour les sectes, jugeaient très sévèrement la situation de leur église pendant les derniers siècles avant la révolution. Voici par exemple l'opinion qu'en avait le comte S. Witte, homme d'Etat russe, durant les règnes d'Alexandre III et de Nicolas II :

« Chez nous, lisons-nous dans ses mémoires, l'Eglise s'est transformée en une institution morte et bureaucratique, le culte religieux en services rendus non plus à Dieu, mais aux dieux terrestres, toute orthodoxie en idolâtrie orthodoxe[1]. » Et bien avant lui, Ivan Aksakov, célèbre slavophile, orthodoxe éminent, qu'on ne peut par ce fait suspecter de parti pris, écrivait : « L'état actuel de notre Eglise, état indigne, affligeant et affreux.... quelle surabondance de sacrilège dans l'enceinte sacrée, de l'hypocrisie... de la terreur au lieu de l'amour, de la corruption... quelle négation des principes vitaux de l'Eglise, de toute sa raison d'être... le mensonge et l'incrédulité là où tout doit vivre, être et se mouvoir par la vérité et la foi... Nulle part ailleurs on n'a la vérité en telle horreur que dans le domaine de notre gouvernement ecclésiastique ; nulle part ailleurs la servilité n'est plus grande que dans notre hiérarchie spirituelle ; nulle part le « mensonge salutaire » n'est pratiqué sur une échelle aussi large... Notre Eglise est un troupeau vaste, mais infidèle, dont le pasteur est la police qui par force, à coups de fouet, fait rentrer dans le bercail les brebis égarées. Une image semblable répond-elle à la vraie idée de l'Eglise du Christ ! Et si elle n'y répond pas, elle n'est plus l'Eglise du Christ et alors qu'est-elle donc ?

« Une institution de l'Etat qui peut être utile aux intérêts de l'Etat, à la discipline des mœurs... Une Eglise qui fait partie d'un Etat... a abdiqué sa mission.... elle se condamne à l'impuissance et à la mort... l'esprit de vérité, l'esprit de charité, l'esprit de vie, l'esprit de liberté — c'est son souffle salutaire qui fait défaut à l'Eglise russe[2]. »

1. Comte S. Witte. Mémoires (en russe), éd. Slovo. Berlin, 1923, p. 329.
2. Recueil complet des œuvres de I. Aksakov, t. IV, p. 42-91-92-93 et 127.

Il n'est donc pas étonnant que la religiosité profonde que tous s'accordent à reconnaître au peuple russe, a pu chercher parfois une issue en dehors de l'enceinte de l'Eglise officielle.

Reste à savoir maintenant si cette religiosité est de telle nature que semblable tentative de l'assouvir en dehors du christianisme équivaudrait pour elle à une apostasie formelle. Nous ne le croyons pas. Qu'on l'attribue à l'influence exclusive indoue et iranienne comme le font certains eurasiens[1] ou qu'on la fasse aussi dépendre du christianisme, il reste certain qu'encore « à la fin du 19e siècle, le russe », comme le fait remarquer M. Brian-Chaninov dans son ouvrage sur les causes de la tragédie moscovite, « n'était guère qu'un demi-chrétien ». Le christianisme ne l'avait ni atteint, ni transformé jusque dans ses profondeurs.

« Il y a encore en lui, baptisé, du païen, et du païen qui est russe, c'est-à-dire chez qui le sentiment prime la raison... et les montées subites et violentes de l'instinct secouent l'être jusqu'à friser la démence.

Le cas du paysan Raspoutine est extrêmement caractéristique à ce point de vue. Mais il est loin d'être unique. *C'est pourquoi il est bien difficile de retrouver dans la religiosité réelle de l'homme du peuple russe le pur esprit du christianisme*[2]. »

La religion a toujours été pour lui la source des émotions religieuses, à l'exclusion des leçons de la vie morale et tout en suivant les offices religieux ou observant les fêtes prescrites par l'Eglise, il continuait à garder sa foi et sa superstition d'antan.

Dans beaucoup de provinces, on trouve encore aujourd'hui des traces nettes d'animisme et des cultes agricoles à côté de la croyance à la Sainte Trinité et aux Saints de l'Eglise[3].

Le seul fait d'accepter comme le font les « Hommes de Dieu » le premier commandement du dieu Daniel disant :

« Je suis le dieu annoncé par les prophètes, descendu une seconde sur la terre pour le salut du genre humain, et il n'y a pas d'autre dieu que moi » est la meilleure preuve de la survivance de cet incurable polythéisme, de ce paganisme souvent même in-

1. M. Bizilly : « L'Orient et l'Occident dans l'Histoire du Vieux Monde », second recueil des Eurasiens « Les voies », Moscou-Berlin, éd. Hélikon, 1922, p. 336.
2. Brian-Chaninov, « *Tragédie Moscovite* », édition Spes, p. 5, 7, 8.
3. Ceci explique aussi l'attrait qu'ont montré de tout temps les russes pour l'occultisme et la théosophie. Les deux grandes prophétesses de cette dernière science, Mmes Blavatska et Sievers, sont russes.

conscient. « Le peuple russe, — conclut l'auteur de la Tragédie Moscovite, — privé par la faute de ses guides-nés depuis des siècles d'une lumière spirituelle pleinement vivifiante, sans aucune ferme directive morale et religieuse, est resté livré à de basses superstitions qui lui masquent ou lui défigurent la vraie foi ouvrant son âme à des inquiétudes « religieuses » irraisonnées qui l'ébranlent douloureusement. »

Pareil état de choses permettrait, semble-t-il, d'admettre que sous l'impulsion de secousses profondes dues à l'inassouvissement du sentiment religieux, les souvenirs idolâtres cachés jusqu'alors dans les mystérieux replis de cette âme multiple, résultat du mélange de races très disparates, viendraient à se réveiller et se mêleraient spontanément à son éducation religieuse. En altérant son christianisme superficiel, ils l'amèneraient ainsi tout naturellement à le trahir matériellement par une adhésion à une religion antichrétienne.

La solution ainsi formulée aura en toute hypothèse pour elle l'avantage d'être fondée sur la psychologie intime de l'âme eurasienne russe.

Aujourd'hui, elle intéresse particulièrement l'Occident. Les uns, faute de la connaître, fixent surtout ses côtés négatifs et voient en elle une menace pour la civilisation occidentale qu'ils identifient volontiers avec la civilisation chrétienne tout court[1]. D'autres vont à l'extrémité opposée et saluent en elle le messie de l'ère nouvelle[2]. Il semble donc acquis que pour les uns comme pour les autres, tout trait, toute lumière qui puisse étendre ou approfondir leur connaissance ne peut être que le bienvenu.

Avouons-le : tel était le but que nous nous étions assigné en entreprenant le présent travail. N'avons-nous réussi que partiellement, nous nous en réjouissons encore, car tout ce qui fait mieux connaître rapproche de la Vérité, par conséquent de la Charité et contribue par là à servir la cause de Dieu sur la terre.

1927-1928. Jean Kologrivov, S. J.

1. Ainsi M. Henri Massis dans son livre « *La défense de l'Occident* », éd. Le Roseau d'or, 1927.

2. A ne nommer que Karl Steinheim qui écrivait dans la *Revue européenne*, 1925, les lignes suivantes : « Seuls les russes et à leur instigation les asiatiques... nous apporterons... tel un évangile de paix... la doctrine féconde d'une *vie nouvelle*. »

Chroniques

Chronique d'Histoire religieuse Moderne

Dom Paul Renaudin, ancien abbé de Saint-Maur-sur-Loire et de Saint-Maurice-de-Clervaux, a eu la pensée de réunir les appréciations portées sur saint Benoît par les papes, les souverains, les historiens, les auteurs ascétiques et mystiques, les prédicateurs et les poètes[1]. Il nous offre tout cela dans un volume de 472 pages qui s'achève par la publication des divers offices où la liturgie célèbre le patriarche de la vie monastique. Dans un second volume seront rassemblés les témoignages des prédicateurs français. Nous avons ainsi un recueil commode de textes intéressants tout à la gloire de saint Benoît ; quelques-uns auraient toutefois pu être supprimés sans que le volume y eût perdu. Une douloureuse infirmité a interdit à Dom Renaudin de revoir ses épreuves ; pourquoi celui qui les a corrigées en sa place n'a-t-il pas apporté un plus grand soin ?

C'est l'histoire de fils de saint Benoît appartenant à l'ordre de Cîteaux que nous trouvons dans un livre qui fut publié pour la première fois en 1897 par M. l'abbé Tillière[2] : un ouvrage consacré à l'abbaye d'Orval, située dans le Luxembourg belge, qui fut fondée en 1070 par des bénédictins calabrais et occupée définitivement par des cisterciens à partir de 1132. On y voit comment

1. D. Paul Renaudin, *Saint Benoît dans l'Histoire*, tome I. Le témoignage des siècles. Paris, Baston, s.d. In-8, 472 pages.
2. Abbé N. Tillière. *Histoire de l'abbaye d'Orval*, 3e édition. Paris, Librairie rue Saint-François, 1927. In-12, xii-276 pages. Prix : 12 fr. 50.

fut peu à peu constitué le temporel monastique, de quelle manière s'organisa la vie religieuse, quelles furent les vicissitudes du monastère : disette poignante au XIVe siècle, opulence excessive au XVIIIe, relâchement douloureux au XVIe, rigueur janséniste au XVIIIe. Cette abbaye fut, comme tant d'autres, détruite par la Révolution française. Les quelques ruines qui sont demeurées, donnent une idée de ce qu'elle fut autrefois. Se relèvera-t-elle bientôt ? Depuis 1926, les derniers propriétaires de l'abbaye ont abandonné tous leurs droits ; un ancien officier qui, à l'armistice, est entré à l'abbaye cistercienne de la Grande Trappe à Soligny, dans l'Orne, a entrepris de restaurer la vie cistercienne en ces lieux où, au moyen âge, elle fut si florissante. L'ouvrage de M. Tillière a été réédité pour rappeler les glorieux souvenirs du passé, dire quels immenses services avaient rendus à toute la région les moines qui avaient défriché le sol, exploité les mines, travaillé le fer, qui avaient été, en un mot, la providence du pays. Il se présente dans cette troisième édition dépouillé de son appareil scientifique, enrichi de planches qui représentent les ruines qui sont restées : portail, partie du transept de l'église, etc. Fait avec soin, ce livre dépasse en intérêt le cadre même d'Orval : il montre quel fut le rôle social et religieux d'une abbaye ; l'auteur y réfute excellemment l'une ou l'autre objection formulée contre les moines.

M. Todesco étudie dans le tome IV de son cours d'Histoire de l'Eglise[1] la période qui va du commencement du XIVe siècle aux premières années du XVIIIe siècle, période où se produisent les deux grands faits de la Renaissance et de la Réforme. Il l'a divisée en quatre parties : la papauté d'Avignon et le Grand Schisme, de 1305 à 1447 ; la Renaissance, de 1447 à 1521 ; la Réforme protestante et la Restauration catholique, de 1521 à 1621 ; de la Réforme à la Révolution, de 1621 au début du XVIIIe siècle. Peut-être les deux dernières parties sont-elles coupées d'une manière assez artificielle ; 1648, la date des traités de Westphalie, me paraît plus indiquée pour marquer la fin de la restauration catholique. Dans chacune de ces parties les faits sont groupés en chapitres bien distribués ; toutes les questions importantes sont traitées d'après les meilleurs ouvrages ; une juste place est faite à l'histoire des missions. L'information de M. Todesco est étendue : s'il n'a pas voulu

1. Dott L. TODESCO *Corso di storia della Chiesa*. Volume IV, *La Chiesa al tempo del Rinascimento et della Riforma*. Turin, Marietti, 1927. In-8, VIII-554 pages. Prix : 20 lires.

donner une bibliographie très détaillée dans un ouvrage destiné moins à des spécialistes qu'à des prêtres ou à des laïques cultivés désireux seulement de se familiariser davantage avec l'histoire de l'Eglise, du moins a-t-il indiqué en général les meilleurs ouvrages publiés en Italie, en Allemagne ou en France ; on regrette seulement ici et là l'omission de quelques monographies importantes.

Grâce à M. Todesco, les Italiens sont dotés, pour la fin du moyen âge et l'époque moderne, d'une histoire de l'Eglise d'une lecture intéressante et d'une bonne tenue scientifique. Pourquoi n'a-t-il pas joint à l'index analytique une table alphabétique des noms propres ?

On sait comment, à la veille de la révolution protestante, une réforme d'inspiration catholique s'était inaugurée en France aussi bien que dans d'autres pays. Encouragée par les rois Charles VIII et Louis XII, elle avait trouvé pour s'accomplir les meilleurs ouvriers. C'est l'un d'eux, Jean Mombaer de Bruxelles, que vient de faire sortir de la pénombre où il était longtemps resté, un rédemptoriste belge, le Père Debongnie, professeur d'histoire à la Maison d'Etudes des rédemptoristes à Louvain. Il lui a consacré une thèse de doctorat ès sciences historiques qu'il a présentée à la Faculté de Philosophie et de Lettres de l'Université de Louvain.

Né à Bruxelles, vers 1460, Jean Mombaer était entré de bonne heure chez les chanoines réguliers de Windesheim, dans le couvent de Mont-Sainte-Agnès, en Hollande. Là. il s'était nourri du meilleur de la doctrine ascétique et mystique des Frères de la Vie commune, congrégation qui a eu une influence si considérable dans les Pays-Bas au xv[e] siècle. Thomas a Kempis, à qui il faut bien en définitive attribuer l'*Imitation de Jésus-Christ*, venait de mourir. Travailleur infatigable au point de compromettre sa santé, Jean Mombaer lut tous les écrits de la spiritualité médiévale ; il en condensa la substance dans plusieurs ouvrages, entre autres dans le *Rosetum* ou la *Roseraie des exercices spirituels*, un livre qu'il ne cessa d'enrichir et de compléter et qui, dans la dernière forme qu'il prit au xvii[e] siècle, ne compte pas moins de 834 pages in folio.

Cet écrivain mystique fut hors et avant tout un homme d'ac-

1. Pierre Debongnie, C. SS. R. *Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry, ses écrits, ses réformes*. Toulouse, Editions de la Revue d'ascétique et mystique, 1927. In-8, xii-364 pages.

tion. Il le fut en composant ses ouvrages ; il le fut surtout en venant en France pour y travailler à la réforme catholique. Il ne contribua pas seulement à la restauration religieuse par l'heureuse influence qu'il exerça sur l'un des chefs du mouvement, Jean Standonck, le principal du collège de Montaigu à Paris ; il y coopéra directement. En 1496, Jean Mombaer entreprit, sur l'ordre de ses supérieurs, la réforme des monastères de chanoines augustins. A l'abbaye de Château-Landon, son premier centre d'action, il se révéla aussi habile et entreprenant que tenace et avisé ; il réussit à y restaurer peu à peu la discipline monastique. Il en fut de même à Livry, où il fut promu à la dignité abbatiale. L'abbaye de Cysoing, dans les Pays-Bas, à peu de distance de Lille, fut à son tour atteinte. En relation avec les principaux réformateurs de son temps, Jean Mombaer apparaît comme un des promoteurs du renouveau religieux. Déjà il jette les fondements d'une congrégation nouvelle d'augustins qui, s'inspirant des statuts et des usages des maisons hollandaises de Windesheim, comprendrait toutes les maisons réformées de France. On vit, en 1515, s'y incorporer la célèbre abbaye de Saint-Victor de Paris qui, longtemps, était restée réfractaire à la réforme. Jean Mombaer était alors disparu : il était mort dans les derniers jours de 1501, épuisé par ses travaux, ses veilles, ses privations ; il devait être âgé d'environ quarante ans.

Sa carrière a été courte ; les résultats qu'il a obtenus ont été bientôt compromis par la réapparition d'anciens abus comme celui de la commende, par les troubles provoqués par le protestantisme. Son action ne doit pas être pour cela oubliée. Le premier mérite de son historien a été de l'avoir excellemment rappelée, d'avoir montré comment cet augustin des Pays-Bas avait très efficacement servi l'Eglise en remédiant à quelques-uns des abus dont elle souffrait, quelque vingt ans avant qu'un autre augustin, l'allemand Luther, ne s'insurgeât contre elle et ne provoquât une révolution. Un autre mérite est d'avoir situé Jean Mombaer dans l'histoire de l'ascétisme chrétien, d'avoir dit comment les doctrines de Jean Ruysbroeck, de Gérard de Groote, de Thomas a Kempis se trouvèrent résumées dans le *Rosetum* à la veille de l'apparition des *Exercices spirituels* de saint Ignace qui, pour une part, s'en inspira. Aussi l'ouvrage du Père Debongnie est une bonne contribution à l'histoire religieuse et en particulier à l'histoire de l'Eglise de France. L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en a reconnu la haute

valeur en lui décernant la première mention dans le concours des Antiquités Nationales.

Dans le temps même où le Père Debongnie achevait d'étudier Jean Mombaer, une autre thèse qui avait pour objet de rechercher quelle avait été l'influence des mystiques des Pays-Bas sur la littérature espagnole du xvie siècle, était présentée à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Louvain[1] ; elle avait pour auteur M. Pierre Groult. Cela seul indique quel intérêt on porte, en ce moment, à l'histoire de la mystique dans l'important centre de recherches scientifiques qu'est la célèbre université catholique de Belgique.

Après avoir tracé à grands traits l'histoire des origines et du développement de la mystique dans les Pays-Bas aux xive et xve siècles, après avoir mis en relief l'action prépondérante de Jean Ruysbroeck, action exercée sur les Frères de la Vie commune et, par eux, sur la congrégation des augustins de Windesheim, M. Groult recherche, tout d'abord, dans quelle mesure les œuvres des mystiques flamands ont été connues au delà des Pyrénées. Il lui est aisé d'établir qu'à l'encontre de ce qu'ont écrit certains auteurs, le plus grand nombre de leurs ouvrages s'y répandirent soit dans des textes latins, soit dans des traductions castillanes. Passant ensuite en revue les principaux écrivains mystiques de l'Espagne, il se demande ce qu'ils ont lu des mystiques flamands, ce qu'ils leur doivent. Deux surtout, qui sont franciscains, retiennent son attention et font l'objet d'une enquête approfondie : Francisco de Osuna, qui est de la première moitié du xvie siècle (1497, mort avant 1542), Juan de los Angeles, qui appartient à la fin du xvie siècle (1536--1609). Dans les œuvres du premier, surtout dans le *Tercer Abecedario*, M. Groult retrouve des traces plus ou moins accusées de l'influence de Thomas a Kempis, de Mombaer, et certaines ressemblances de doctrines et d'expression avec Jean Ruysbroeck. Une minutieuse comparaison des écrits de Juan de los Angeles avec les traités de Ruysbroeck et la *Théologie mystique* d'Henri Herph révèle combien étroitement ils en dépendent. « Il est hors de doute, conclut l'historien, au terme de son enquête, que la puissante école de Ruys-

1. Pierre Groult, *Les Mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle*. Louvain, Uystpruyst, 1927. In-8, xii-288 pages.

broeck a marqué de ses teintes la littérature mystique de l'Espagne au XVI[e] siècle. »

Certes d'autres recherches seraient encore nécessaires pour mettre davantage en lumière cette influence. M. Groult n'a pas eu la prétention d'épuiser le sujet ; à dire vrai, le plus souvent, il ne l'a qu'effleuré : il a posé des jalons. Pourquoi ne poursuivrait-il pas à propos d'autres auteurs ce qu'il a si bien fait pour les œuvres de don Juan de los Angeles ? Nous souhaiterions toutefois que dans un autre ouvrage son exposé fût plus méthodique, mieux ordonné dans les détails ; nous aimerions aussi que, le plus souvent, fussent rejetées en notes les longues citations en langue étrangère dont il alourdit son texte. Son ouvrage, qui d'ailleurs est écrit d'une bonne plume, serait d'une lecture plus agréable encore.

C'est un livre d'histoire d'une grande portée apologétique que M. Marcel Brion a consacré dans la collection « *Le Roseau d'Or* » à Bartholomé de Las Cases, le père des Indiens[1]. Trop souvent, dans certains milieux, on fait porter à l'Eglise catholique la responsabilité des exactions et des cruautés dont se sont rendus coupables les conquistadors partis vers le Nouveau Monde, au XVI[e] siècle, pour y satisfaire leur goût des aventures et leur soif de l'or. On oublie que non seulement les forfaits, qui se sont accomplis, l'ont été contre la volonté de la monarchie espagnole qui les a réprouvés, mais qu'ils ont été condamnés à maintes reprises par des religieux espagnols qui se sont interposés entre les Indiens et leurs bourreaux. M. Brion, qui ne dissimule rien de ce qu'il appelle très justement « la face ténébreuse de la conquête », entreprend de dire dans son ouvrage quel a été tout particulièrement le rôle de Bartholomé de Las Casas à qui son admirable dévouement à la cause des opprimés a mérité le beau nom de « Père des Indiens ».

Bartholomé de Las Casas commença par être un conquistador semblable aux autres, médiocrement soucieux du droit, de la morale et de la théologie. Converti à la suite du sermon d'un religieux qui dénonçait les crimes des Espagnols, il résolut de ne plus vivre que pour les Indiens : en 1510, il est ordonné prêtre et se joint aux religieux pour protéger les habitants du Nouveau Monde contre

1. Marcel BRION, *Bartholomé de Las Casas, père des Indiens*. Collection *Le Roseau d'or*. Œuvres et chroniques. Paris, Plon, 1927. In-12, 312 pages. Prix : 18 francs.

les violences et les abus de pouvoir ; après son entrée dans l'ordre de saint Dominique, en 1523, il s'attache plus que jamais à son ministère. Déjà il est venu de l'île de Cuba en Europe pour plaider la cause des malheureuses victimes de l'esclavage, pour se défendre contre ceux qui l'accusaient de susciter des troubles par ses prédications imprudentes ; il y revient à maintes reprises pour obtenir du roi d'Espagne, Charles V, qu'un terme soit mis aux pratiques inhumaines. Dans les traités qu'il compose, traités qui reposent sur une science certaine, sur des principes juridiques sûrs, il ne se borne pas à dénoncer les crimes commis ; il recherche quels sont les droits des conquérants et quelle en est la limite, quels devoirs aussi la justice et la charité imposent. Les dénonciations dont il ne cesse pas d'être l'objet, alors même qu'il s'est résigné, pour mieux servir les Indiens, à accepter, à l'âge de soixante-dix ans, l'évêché de Chiapa dans le Guatemala, lui sont une occasion de préciser davantage encore ses idées. Ainsi, sous la poussée des faits, s'ébauche, en fonction des idées du temps, une véritable doctrine de la colonisation chrétienne, doctrine que son contemporain, le fameux théologien François Vitoria, achève de systématiser. M. Brion ne se borne pas à indiquer au cours de son exposé les idées générales de Las Casas, il analyse dans des annexes, dont il a malheureusement négligé de nous donner une table, quelques-uns des traités du vaillant défenseur du Droit.

Las Casas eut la consolation d'avoir gain de cause à la cour d'Espagne, d'obtenir qu'y fussent prises des mesures favorables aux Indiens ; il n'eut pas celle de voir se clore l'ère des cruautés en Amérique : trop souvent les ordres donnés en Espagne restèrent lettre morte au delà des océans. Avec une intrépide obstination il n'en persévéra pas moins à plaider la cause des Indiens jusqu'à sa mort, qui survint en 1568.

M. Brion rend hommage à l'action de Las Casas et à celle des religieux qui, avec lui, défendirent le droit chrétien contre la barbarie de certains conquistadors ; il reconnaît qu'inspirée du plus pur esprit catholique elle fut fondée sur les stricts principes de l'Evangile, sur l'enseignement des Pères et des théologiens. « Dans son activité et dans ses doctrines, écrit-il avec beaucoup de raison, apparaît une image de toutes les aspirations qui assiègent notre conscience, mais dégagées de l'idéologie à laquelle nous sommes accoutumés, formulées en fonction de systèmes d'idées qui ont ré-

glé la civilisation médiévale. » On ne pouvait mieux conclure ce beau livre.

M. Dermenghem a été séduit par la belle et noble figure du chancelier d'Angleterre, Thomas Morus, qui, après avoir consciencieusement servi son souverain et s'être acquitté des plus hautes fonctions, fut condamné à mort et décapité en 1534 pour avoir refusé de reconnaître Henri VIII comme chef suprême de l'Eglise d'Angleterre. Dans la première partie d'un livre[1] écrit d'un style vif et alerte, il nous donne une histoire du divorce de Henri VIII et de son mariage avec Anne Boleyn, histoire dans laquelle vient s'insérer celle de Thomas Morus. Tour à tour apparaissent, pour être caractérisés comme ils le méritent, tous les personnages qui y ont joué un rôle : le roi d'Angleterre, Anne Boleyn, le cardinal-légat Wolsey, qui connut la plus entière disgrâce après avoir été au faîte des honneurs, Cranmer et Thomas Cromwell, les mauvais génies du monarque qui furent ses principaux guides et conseillers dans l'affaire du divorce et dans celle de la rupture avec Rome. Thomas Morus les domine tous par l'extraordinaire dignité de sa vie. C'est avec une émotion contenue, qui n'en est que plus forte, que M. Dermenghem raconte, d'après l'ouvrage de M. Bremond, le drame de son exécution, exécution qui fut bientôt suivie de celle d'Anne Boleyn, la cause de tout le mal.

Mais Thomas Morus ne marque pas seulement dans l'histoire par la générosité de son caractère et la rare intrépidité avec laquelle il subit la mort plutôt que de trahir sa foi catholique romaine. Il fut du nombre de ceux qui furent touchés par le mouvement nouveau de la Renaissance, en épousèrent les idées, et rêvèrent d'une société régénérée. Très attaché à l'Eglise catholique, il souffrit des abus qui s'y rencontraient et il songea aux remèdes à y apporter. C'est tout un plan de réformes qu'il proposa dans son fameux ouvrage : l'*Utopie*, qui « ressuscita un esprit, créa un mot nouveau et inaugura toute une littérature » (p. 97). C'est à l'étude de cet ouvrage et de cette littérature que M. Dermenghem consacre la plus grande partie de son livre, mettant en relief les réformes sociales, politiques et religieuses que propose le futur chancelier d'Angleterre ; il les compare à celles que suggèrent en des ouvrages similaires un éru-

1. Emile Dermenghem, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance.* Paris, Plon, 1927. In-12, 282 pages. Prix 12 francs.

dit aussi étrange que le français Guillaume Postel (1505-1581), un philosophe fameux comme François Bacon, un esprit chimérique comme le dominicain Campanella (1568-1639). Il était tout naturel de rapprocher Thomas Morus de son ami Erasme, de dire quel idéal commun avait été le leur. J'aurais toutefois souhaité que fût marquée un peu plus la différence entre l'auteur de l'*Eloge de la Folie* qui, sans avoir été luthérien, ne fut jamais qu'un catholique assez tiède et l'auteur de l'*Utopie*, qui resta toujours un catholique fervent. Comment peut-il être écrit, p. 27, qu'Erasme fut un « grand chrétien » ? N'aurait-il pas convenu aussi de rappeler que par leurs critiques imprudentes et exagérées de certains usages de l'Eglise catholique, par la sévérité avec laquelle ils condamnèrent les méthodes d'enseignement théologique, l'un et l'autre écrivain fournirent, involontairement sans doute, des armes aux protestants ? M. Dermenghem a écrit son livre d'après des ouvrages de seconde main. Il les a le plus souvent très bien choisis. C'est pourquoi on s'étonne de le voir citer des ouvrages vieillis comme le *Henri VIII* de Audin, renvoyer à la correspondance d'Erasme publiée dans les *Erasmi opera*, alors qu'il avait à sa disposition jusqu'en 1527, l'admirable édition d'Allen[1]. Nous n'en pensons pas moins beaucoup de bien de son livre qui est très agréablement écrit et contribuera à faire mieux connaître la figure si sympathique du bienheureux Thomas Morus.

Peu de temps après que, dans le calme de son cabinet, Thomas Morus eut tracé le plan de sa cité idéale de l'Utopie, d'autres mécontents de l'organisation sociale, politique et religieuse de leur époque, tentèrent de la jeter à bas en Allemagne et de lui en substituer une nouvelle d'où aurait disparu toute injustice[2]. Les profondes transformations économiques qui s'étaient produites au xv[e] siècle, au delà du Rhin, y avaient entraîné l'extrême opulence des uns, l'extrême misère des autres ; le contraste entre une grande pauvreté et un luxe insolent avait créé un milieu tout favorable aux explosions révolutionnaires. Survint Luther qui annonça l'Evangile nouveau de la liberté et donna l'exemple de la révolte contre

1. Certains détails auraient dû être vérifiés : comment peut-il être dit, p. 16, que parmi les victimes de Henri VIII il y eut 143 archevêques ?

2. L. G. Walter, *Thomas Munzer (1489-1525) et les luttes sociales à l'époque de la Réforme.* Contributions à l'étude de la formation de l'esprit révolutionnaire en Europe. Paris, Picard 1927. In-8 368 pages.

l'Eglise, l'autorité la plus respectée jusque-là. Il prêcha le prochain avènement d'une ère de justice, d'un empire du Christ où tous les hommes seraient égaux. Sa parole, celle de disciples plus audacieux que lui, trouvèrent un merveilleux écho auprès des artisans des villes, des paysans de la campagne ; bientôt des déshérités de la fortune tentèrent de transformer en réalités les espérances que leur avaient fait concevoir d'aventureux prédicateurs. Ainsi éclatèrent les troubles et les révolutions qui ensanglantèrent l'Allemagne en 1525.

L'un des principaux instigateurs de la révolte fut Thomas Munzer, un religieux cistercien qui avait été un des premiers disciples de Luther. Orateur fougueux, esprit intransigeant, il devint très vite un adversaire du chef de la Réforme et il poussa à leurs extrêmes conséquences, les idées nouvelles. M. Walter, qui s'est proposé de rechercher comment, aux diverses époques, s'est formé l'esprit révolutionnaire en Europe, a pris Munzer pour objet de ses études sur le mouvement révolutionnaire de 1525. Il nous le présente exploitant le mécontentement populaire contre les autorités civiles et religieuses, créant de l'agitation partout où il passe : en Thuringe et en Saxe, à Zwickau, à Allstedt, à Mülhausen, en Bohême à Prague, dans l'Allemagne du Sud à Nuremberg. Suivant une de ses expressions, Thomas Munzer avait vraiment la vocation de l'apostolat révolutionnaire. S'il n'est pas à proprement parler un anabaptiste, ou un communiste, il apparaît comme un ennemi de tous les pouvoirs existants. Il eut une influence considérable ; aussi est-il directement responsable de l'horrible massacre de Frankenhausen du 15 mai 1525 où, entraînés par lui, périrent un si grand nombre de paysans et d'artisans. Munzer fut, quelques jours plus tard, le 26 mai, décapité après avoir subi à plusieurs reprises la torture. Est-il revenu au catholicisme ? Certains historiens l'ont cru avec quelque raison ; M. Walter n'ose l'affirmer.

Le livre de M. Walter est bien documenté ; quelques points obscurs de la vie de Munzer se trouvent maintenant mieux connus[1]. Ce qui ne laisse pas d'étonner, c'est l'indulgence avec laquelle l'auteur traite son héros, indulgence qui lui interdit, ce semble, de juger avec la

1. Volontiers je chicanerais M. Walter sur la date à laquelle il fait partir Munzer de Nuremberg : il parle des 29 ou 30 octobre 1524. Comment Munzer, qui s'est encore attardé à Biberau une nuit et un jour, a-t-il pu atteindre Bâle le 2 ou même le 3 novembre ? Munzer a dû quitter Nuremberg avant le décret de bannissement qui est du 29 octobre.

sévérité qui conviendrait un personnage qui n'eut jamais d'autre préoccupation que celle d'entretenir le trouble et l'agitation. Que veut-il faire entendre, quand, dans sa conclusion, il écrit qu'il a vu « dans Thomas Munzer l'incarnation même d'une époque où, au cours de luttes fratricides, au milieu des imprécations de quelques doctrinaires étroits que le souci de la vie future empêche de voir les tares de la vie présente, les paroles de justice et de liberté se sont fait entendre encore confuses, étouffées dès leur naissance, mais laissant au monde un écho impérissable, immortel... » (p. 361). Voudrait-il voir dans Munzer un défenseur de la justice et de la liberté ? Ce dont M. Walter ne doute pas, en tous cas, c'est de la part de responsabilité qui incombe à la réforme protestante dans ces révoltes. « Elle sut, dit-il, réunir et coordonner les forces révolutionnaires en les animant même d'une nouvelle et puissante vigueur, mais bientôt elle fut débordée par ce torrent brutal de la révolte qui, une fois mis en mouvement, était impossible à dominer et à régulariser... » (p. 240)[1].

(A suivre.)

A. Leman.

1. L'auteur aurait dû surveiller avec plus de soin la correction de ses épreuves : les fautes d'impression sont trop nombreuses.
Pourquoi, d'une part, traduit-il Mülhausen, ville de Thuringe, en Mulhouse, ce qui ne peut que prêter à confusion, alors que d'autre part il laisse leurs formes allemandes à des noms comme Johann, Georg, Philipp, Albrecht, Heinrich, etc. ?

Chronique de Théologie dogmatique

Martin Jugie : *Theologia dogmatica Orientalium ab Ecclesia dissidentium.* Tome I : Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum origo, fontes. Parisiis. Letouzey, 1926. In-8°, 691 pages.

Naguère, dans son bel ouvrage sur *Byzance et Rome au IXe siècle,* M. Dvornik répétait en d'autres termes, quoique avec moins de vérité, la plainte que proférait il y a plus de vingt années M. Diehl : à savoir que Byzance reste la grande méconnue. Le monde oriental, cependant, étudié et présenté par des savants toujours plus nombreux, se révèle peu à peu à nos yeux avec toute sa richesse de vie et toute sa grandeur. Mais jusqu'ici, c'est surtout la vie et l'influence politique, économique et artistique qui préoccupaient les chercheurs. La théologie, l'ascétisme et la mystique de l'Orient sont encore très peu connues. Des savants de premier ordre s'y sont pourtant intéressés. On connaît Léon Allatius, Eusèbe Renaudot, Joseph Assemani, Lequien, Henri Denzinger, le cardinal Hergenroether, Aurèle Palmieri. Aujourd'hui, des revues comme les *Echos d'Orient*, les *Orientalia*, la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, continuent à fournir des études de détail. Mais un ouvrage d'ensemble sur la théologie orientale n'existait pas encore. Le Père Jugie nous le fournit.

L'œuvre que l'auteur a eu, nous ne dirons pas, comme lui, la témérité, mais le courage d'entreprendre, comprendra trois volumes. Les deux premiers exposeront la théologie gréco-russe. Le premier (qui vient de paraître) en établit l'origine, l'histoire et les sources ; le second traitera plus en détail de la doctrine tout en insistant davantage sur les points controversés depuis le schisme

d'Orient; dans le troisième volume, seront résumées les théologies nestorienne et monophysite.

Voici le simple exposé sommaire du premier volume qui nous en fera entrevoir tout l'intérêt.

Deux questions préliminaires sur la notion de schisme et de l'hétérodoxie ainsi que sur les rapports entre les Orientaux schismatiques et l'Eglise catholique forment une sorte d'introduction aux *Trois Traités* dont se compose le livre.

Le *premier Traité* a pour titre « les origines de la théologie gréco-russe ou le schisme byzantin » (p. 48-391). En quatre chapitres sont exposées successivement les causes lointaines du schisme, ses débuts sous Photius, sa consommation sous Michel Cérulaire. Les points controversés sont les suivants : sous Photius non pas tant la primauté de Pierre et de ses successeurs que la procession du Saint-Esprit ; sous Michel Cérulaire, la primauté de Pierre et des Papes, la procession du Saint-Esprit par le Fils ainsi que quelques usages rituels comme l'emploi du pain azyme par les Latins dans la célébration de la Messe. — Le quatrième chapitre de ce premier Traité nous rapporte, en une sorte d'appendice, les causes du schisme d'après les historiens et les théologiens gréco-russes.

Le *deuxième Traité* est « une histoire abrégée de la théologie gréco-russe depuis Michel Cérulaire jusqu'à nos jours » C'est la partie la plus importante de tout le volume. Tout d'abord, l'auteur nous présente, et avec raison, la théologie orientale comme étant avant tout une théologie positive, polémisante, puisée, on peut dire exclusivement, chez les Pères grecs, subissant d'ailleurs le contre-coup des différentes tendances d'esprit des empereurs théologiens. A l'encontre de la théologie occidentale, la théologie orientale ne connut jamais de synthèse. Dans Photius, ou dans Jean Damascène, les Grecs eurent peut-être un Albert le Grand, jamais ils ne produisirent un saint Thomas.

Cette théologie changeante n'est d'ailleurs que le fidèle reflet de ces esprits qui subirent des influences si différentes au cours des siècles.

Ce qui domine, dans une première période qui va depuis le schisme jusqu'à la chute de Constantinople, c'est, à partir de 1220, l'influence de la pensée occidentale ; après 1340, c'est la controverse palamite ou hésychaste qui inspire tous les auteurs, amis ou adversaires.

Après la chute de Constantinople commence la période moderne de l'histoire de la théologie orientale. L'auteur étudie d'abord les théologiens grecs, il les répartit en quatre groupes, suivant leur date : 1500-1612 ; 1612-1723 ; 1723-1833 ; 1833-1923. Pour les théologiens russes, il les distingue de même en trois groupes : XI[e] siècle-1700 ; 1700-1836 ; 1836-1917. L'influence byzantine est prédominante pendant de longs siècles ; l'invasion des idées de la réforme l'affaiblit considérablement ; enfin, pour réagir contre l'esprit protestant, on revient avec énergie vers la doctrine traditionnelle. Cette réaction, toutefois, ne fut pas assez vigoureuse pour fermer la voie au libéralisme théologique qui déclare opinion libre ce qui jadis était regardé comme dogme de foi

Des notes sur la théologie dogmatique bulgare, serbe, roumaine, complètent cette seconde partie.

Le *dernier Traité*, beaucoup plus court (p. 641-691), expose les sources de la théologie gréco-russe : Ecriture, Tradition et livres symboliques.

Le culte de Photius dans l'Eglise grecque et russe est traité dans un appendice.

Un index des noms propres (693-712) et un index analytique terminent le volume.

Tout le monde reconnaîtra l'utilité considérable de ce travail. Il Il n'est pourtant pas sans défauts ; et la modestie de l'auteur en a signalé par avance quelques-uns. Notons que les fautes d'impression donneraient à croire que le livre a été corrigé un peu à la hâte. Nous regrettons l'imprécision des citations concernant les œuvres inédites de certains auteurs. Sans insister sur les longueurs du livre provenant de citations qui auraient pu être avantageusement remplacées par des résumés concis et personnels, ce qui nous paraît surtout peu désirable dans un exposé historique, c'est l'allure trop nettement apologétique qui tend à forcer le sens des textes d'une façon plutôt hostile aux Grecs. Enfin, qu'on nous permette, en finissant, de signaler une affirmation que l'auteur d'ailleurs ne donne que comme probable, mais qui nous paraît inexacte. A la page 670, on lit : « Hoc symbolum (athanasianum), ut videtur, in grœcum translatus est circa sœculum decimum quartum vel quintum. » On dirait mieux, croyons-nous, circa finem sœculi decimi tertii. En effet, le patriarche de Constantinople Veccos († 1296) cite expressément le symbole d'Athanase pour justifier, contre les

schismatiques, la procession du Saint-Esprit par le Fils. (cf. Epigraphae, Praescriptio I, Quod est ex Filio Spiritus. PG. CXLI, 621). Or il est évident que son argumentation n'aurait eu aucune portée si le symbole n'avait pas été traduit et accepté des Grecs.

Il reste que ces imperfections de détail ne diminuent en rien la valeur incontestable et la haute autorité de ce travail qui marque un progrès réel dans l'histoire de la théologie orientale.

THEOPHILUS SPACIL, professor theol. dogm. compar. in Pont. Instituto orientali : *Doctrina theologica orientis separati de sacramento baptismi* (Orientalia christiana, vol. VI, 4, n° 25, juin 1926).

Le R. P. Spacil nous offre, avec la compétence qu'on lui connaît, une très intéressante étude sur le sacrement de baptême dans la théologie orthodoxe. On se souvient que déjà il avait publié deux fascicules sur la doctrine de l'Eglise dans l'Orient chrétien séparé de Rome. Nous ne pouvons que nous réjouir de voir mettre la théologie orientale à la portée des théologiens d'Occident, par un maître aussi compétent : bientôt, peut-être, l'auteur pourra-t-il nous fournir un manuel complet des divergences doctrinales entre Rome et les Eglises orientales.

Dans ce fascicule, l'auteur étudie successivement la doctrine des livres symboliques (Confession de Pierre Moghila, Confession de Dosithée, Confession de Métrophane Critopoulos, Concile de Constantinople de 1672, Réponse de Jérémie II aux luthériens. Catéchisme de Philarète) et la doctrine des principaux théologiens actuels des Eglises grecques et slaves. Il s'étend particulièrement sur la démonstration des deux thèses essentielles que contestent les Orientaux : Le baptême par ablution ou aspersion est valide aussi bien que le baptême par immersion ; — Le baptême conféré (*rite collatus*) hors de la véritable Eglise est valide.

Le R. P. Spacil s'excuse de ne rien nous dire de la théologie ancienne et de la théologie orientale du moyen âge. Cette lacune est regrettable ; car plus d'une affirmation des théologiens actuels ne s'explique bien qu'en se référant à des opinions des théologiens anciens. C'est ainsi que l'on comprend beaucoup mieux comment les orthodoxes jugent invalide le baptême conféré par un juif ou par un infidèle, lorsqu'on se souvient que saint Augustin s'était posé

cette question : « utrum et ab iis qui nunquam fuerunt christiani possit baptismus dari » (P. L. 45, 72).

La question de la valeur du baptême des Latins, d'après les Orientaux, est traitée ex professo. L'auteur s'appuie principalement sur les articles de M. A. Palmieri publiés dans la *Revue Bénédictine* de 1906. D'autres renseignements fournis par le même Palmieri dans sa *Theologia orthodoxa* auraient pu être utilisés. — Par ailleurs, l'auteur expose largement la théorie de l'*œconomia* communément admise aujourd'hui par les théologiens orthodoxes, et d'après laquelle l'Eglise grecque a le pouvoir d'accepter comme valides, et donc de valider, des actes qui, en rigueur de droit, sont manifestement invalides, comme par exemple le baptême de ceux qui passent de l'Eglise catholique à l'Eglise orientale, que celle-ci, d'après ses principes, devrait regarder comme invalide.

Enfin, le R. P. Spacil, qui cite avec raison les théologiens orthodoxes dans leur langue originale, obligerait grandement ses lecteurs d'Occident en ajoutant une traduction latine de ces textes pour ceux qui ignorent les langues slaves.

Dr. F. ANDERS : *Die Christologie des Robert von Melun.* (Forschungen zur christl. Literatur-und Dogmengeschichte. T. XV, fasc. 5.) Paderborn, Schœningh, 1927. In-8°, CII-136 pp. M. 15.

L'œuvre encore inédite de Robert de Melun est, d'après Mgr Grabmann, la plus volumineuse et peut-être la plus importante collection de sentences du XIIe siècle. Dans le présent volume, l'auteur nous apporte le fruit de longues années de recherches et d'études sur la doctrine christologique du célèbre théologien anglais.

Le livre comprend une étude personnelle et un exposé des doctrines de Robert de Melun sur le Christ ; puis l'édition des textes mêmes où cette doctrine est exposée dans les *Sentences* de l'évêque de Hereford.

Dans sa première partie, l'auteur, après avoir rappelé sommairement les principales dates de la vie de Robert de Melun, énumère la double série de manuscrits qui nous ont transmis le texte des *Sentences* et nous expose les règles suivies pour établir son texte. Après cette introduction, M. Anders expose, en douze paragraphes, les principaux points de la doctrine étudiée, s'efforçant de montrer, à propos de chacun des problèmes traités, quelles parentés ou quelles divergences présente la doctrine de Robert de

Melun avec celle de ses contemporains. L'auteur a ainsi réussi à résumer, en quelques pages, l'opinion personnelle du Docteur anglais sur la nécessité de l'Incarnation, sur le mérite des œuvres du Christ, sur la nature et la perfection de sa science humaine, sur la réalité et l'intimité de l'union qui existait entre la nature humaine, corps et âme, et la personne du Verbe. C'est la partie la plus originale et la plus personnelle de tout l'ouvrage. Il faut vivement féliciter M. Anders d'avoir su rendre avec tant de netteté et de précision une pensée aussi profonde et aussi nuancée que celle de l'écrivain qu'il étudiait.

Le dernier paragraphe de cette première partie constitue, à lui seul, comme une nouvelle introduction, initiant le lecteur aux difficultés spéciales que présentent certaines doctrines plus controversées, exposant brièvement la méthode théologique de Robert, traitant la question des sources et de la date de composition des *Sentences*.

La deuxième partie du livre reproduit le texte même où la doctrine christologique est exposée dans les *Sentences*. L'auteur se contente d'éditer le texte abrégé, laissant ainsi à d'autres la tâche d'achever son travail en éditant le texte plus développé des *Sentences*, qui semble présenter un intérêt considérable pour quiconque veut avoir un travail définitif sur les *Sentences*, puisque ce texte ne semble pas moins authentique que celui de la rédaction abrégée. Le texte, tel qu'il est édité, comporte une double série de notes, l'une indiquant les variantes des manuscrits, l'autre comprenant les compléments d'ordre littéraire et doctrinal.

Des tables, donnant le titre de tous les chapitres du texte édité, les matières traitées, les noms des personnes dont il est fait mention, terminent heureusement le volume. Il est regrettable que seul, l'*index personarum*, renvoie à la première partie de l'ouvrage. Une table de l'œuvre personnelle de l'auteur semblait pourtant s'imposer.

L'ouvrage de M. Anders sera apprécié par quiconque s'intéresse aux études d'histoire du mouvement théologique au XII[e] siècle. Son livre est une monographie sérieuse sur Robert de Melun, très érudite et très bien rédigée. En attendant l'édition complète des œuvres de ce théologien, il permettra, à tous ceux qui s'occupent de théologie, de prendre un premier contact avec la doctrine du grand théologien anglais.

Dr. Albert Lang : *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des theologischen Beweises.* — Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte. 1 vol. in-8°, VIII-256 pp., Munich, 1925, Kœsel-Pustet. M. 5,50.

C'est à un article du R. P. Gardeil publié dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques de* 1908 et intitulé : « La notion du lieu théologique », que le travail du Dr. Lang sur l'ouvrage capital du célèbre théologien castillan doit son origine. — Entrepris d'après les indications fournies par l'éminent historien de la théologie scolastique, Mgr Grabmann, ce livre ne prétend être, son titre même l'indique, qu'une « contribution à l'étude de l'histoire de la méthode théologique ».

L'introduction nous met au courant de la vie, du caractère et des œuvres de Melchior Cano. L'auteur remarque très justement que si personne ne peut approuver sans réserve les emportements et les procédés injustes du fougueux polémiste vis-à-vis de certains de ses adversaires, tous, cependant, amis et adversaires, sont d'accord pour reconnaître le mérite de son savoir et la valeur de ses travaux théologiques.

On ne peut comprendre la nature et le but de l'ouvrage de Melchior Cano sur les « *Loci theologici* » que si l'on tient compte des deux grands faits historiques qui ont rendu nécessaire un renouvellement et un changement radical dans la méthode théologique : la Renaissance et la Réforme luthérienne. Impossibles, désormais, ces abus de procédés dialectiques et de terminologies surannées dans lesquels la science théologique se mourait à la fin du XVe siècle. Voici ce que Cano en dit au livre VIII, c. 1 : « Je sais qu'il y a dans l'école des théologiens qui ne le sont que de nom. Ils ont résolu les questions théologiques par de frivoles arguments... Leurs travaux sont à peine dignes de l'attention des vieilles femmes. Dans ces ouvrages, les témoignages de la Bible sont rares, on n'y fait nulle mention des Conciles, aucune connaissance des Pères, ni même d'une philosophie sérieuse et personnelle, mais uniquement de conceptions presque enfantines. »

De ce mouvement de réforme mené par Cano avec tant d'ardeur et d'indépendance, François de Vittoria fut, en Espagne, au début du XVIe siècle, l'instigateur et le chef incontestable. Pour assurer à cette renaissance des sciences théologiques son plein épanouisse-

ment et rendre impossible un retour aux erreurs des siècles précédents, Melchior Cano entreprend de codifier les disciplines théologiques et de formuler d'une façon précise et définitive les conditions qui, seules, permettent de défendre désormais avec efficacité les principes mêmes de la foi, attaqués par les réformateurs.

Ce n'est pas à Aristote, comme le prétend le P. Gardeil, mais à Agricola, humaniste célèbre de l'époque, qu'il emprunte l'idée même de ses « loci theologici », il établit ainsi dix lieux ou sources d'arguments théologiques et établit la valeur respective de chacun d'eux. « Le vrai théologien devra posséder une science exacte de chacun de ces principes, et être capable d'en tirer rapidement des arguments pour les points de la vérité catholique qu'il a à défendre. »

A la théologie positive revient, d'après lui, le rôle de fournir les éléments et comme les principes de foi ; la théologie spéculative, elle, a pour tâche de les coordonner et de les mettre en valeur. Pour Cano, comme pour tout théologien vraiment digne de ce nom, toutes les recherches de la théologie positive doivent s'achever dans une formule dogmatique élaborée par la théologie spéculative, sous peine de rester inutilisables, et même de rendre impossibles des recherches et des progrès ultérieurs.

Par sa documentation et par son érudition très étendues, par la clarté et l'originalité des idées qui y sont exposées, l'étude du Dr. Lang sur Melchior Cano mérite d'être lue et connue de tous ceux qui s'intéressent aux origines de la théologie moderne.

A. Gardeil, O. P. : *La structure de l'âme et l'expérience mystique.* Paris, Gabalda, 1927. 2 vol. in-12, xlvi-397 et 370 pp.

Dans un article paru en avril 1923 dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, le R. P. Gabriel Picard proposait comme base à la saisie immédiate de Dieu chez les mystiques l'intuition obscure que l'âme peut avoir « naturellement » de Dieu présent en elle. Faculté mystérieuse, en effet, mais réelle de l'être spirituel, de pouvoir se replier totalement sur lui-même, de devenir totalement présent lui-même à lui-même et d'entrer ainsi en contact au plus intime de lui-même, avec sa propre substance : dans le cas d'une âme en état de grâce, cela peut être la saisie directe de Dieu, l'expérience et la perception de l'hôte divin. Et l'auteur terminait en concluant avec modestie « que cette théorie, loin de devoir désor-

mais être tenue pour insoutenable, doit être considérée comme solidement probable et qu'elle mérite d'être étudiée avec soin[1] ». Bien avant la composition de cet article, le R. P. Gardeil s'était mis au travail. Et les deux volumes qui viennent de paraître nous offrent une étude d'ensemble sur les fondements naturels et rationnels de la connaissance mystique.

Cet ouvrage n'est pas une œuvre isolée et achève la série des études si originales consacrées par le R. P. Gardeil à la méthode des sciences religieuses. Cette fois-ci, il s'agit de la vie intérieure, de ces états privilégiés de certaines âmes qui dans un effort suprême pour vivre totalement leur vie de foi et en prendre conscience, se sentent dans l'intime d'elles-mêmes toutes pénétrées de Dieu, vivant en Lui et Lui en elles, qui perçoivent alors réellement et directement, dans un état de passivité spirituelle toute mystique, le Dieu vivant qui est là, dont rien ne les sépare malgré l'obscurité impénétrable de la foi qui couvre toutes les réalités du monde surnaturel.

Déterminer la nature exacte de cette expérience mystique ; montrer dans quelle mesure l'âme peut ainsi se replier totalement sur elle-même et donc trouver « tout naturellement et normalement » Dieu présent en elle ; établir comment, sous l'influence du secours divin et des arrhes du Saint-Esprit, elle peut passer à l'expérience mystique de Dieu, le « sentir », le « percevoir » sans intermédiaire au plus profond d'elle-même et le saisir ainsi en elle-même plus présent à elle-même qu'elle-même : tel est le problème aussi difficile que délicat à résoudre. Le R. P. Gardeil apporte à la solution de cette question une science théologique incontestable, mûrie par de longues années d'étude et d'enseignement, une connaissance très approfondie des écrits de saint Thomas et de ses meilleurs commentateurs, enfin des dons très réels et très agréables d'originalité et de pénétration d'esprit.

Voici comment on pourrait résumer, très sommairement, les principales idées de ce travail.

L'âme, parce que spirituelle, parce que « mens », comme le répète indéfiniment l'auteur, a le privilège d'être intelligible pour elle-même, de pouvoir voir qu'elle voit, de prendre conscience

1. Le R. P. Gardeil ne mentionne pas dans son ouvrage le livre si important du R. P. J. Maréchal, s. j., *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*. Tome premier. Bruges, Beyaert, 1924. Ce livre contient une étude remarquable sur le sentiment de présence chez les mystiques chrétiens.

d'elle-même, non seulement de ce qu'elle fait, de ses actes, mais encore de ce qu'elle peut faire et de ce qu'elle est habituellement, de cette continuité vivante qui existe entre sa substance et ses facultés ou ses actes, de cette immanence d'elle-même en tout ce qu'elle est : évidence immédiate, lumineuse et vivante, qui éclaire l'âme dès lors qu'elle parvient à se ramasser, à se recueillir et à se concentrer dans l'acte de conscience unique de sa propre substance. C'est à ce titre qu'au témoignage d'Augustin et de saint Thomas, l'âme est une image naturelle, très pâle, de la Sainte Trinité.

Mais il y a plus. C'est grâce à ce caractère spirituel de son être que l'âme n'est pas à jamais, de par sa nature même, incapable de recevoir le surcroît ineffable de vie « spirituelle » qu'est la vie surnaturelle : impuissante réellement et positivement à se hausser par elle-même jusqu'à ce degré de vie parfaite, l'âme se prête pourtant, parce que spirituelle, à l'initiative gratuite de Dieu : et ainsi elle est plus, dans son essence, « le sujet propre de la vie divine dont Dieu veut nous communiquer la participation ».

Cette participation de vie divine implique non seulement la présence de Dieu en l'âme, présence d'un Dieu qui s'offre comme l'objet suprême de notre connaissance et de notre amour, mais qui ne devient vivifiante et définitive en nous que si l'âme veut bien, par la vie de la grâce, fixer en elle le Dieu présent. La grâce sanctifiante communique à l'essence, à la substance même de l'âme une « nature » divine, « un fonds indispensable de divinité » sans lequel toute notre vie surnaturelle ne serait qu'un vain mot. — Et ainsi, dans l'âme sanctifiée, cette présence de Dieu est le point de départ d'une vie toute nouvelle et d'une orientation toute surnaturelle de notre activité : ce sont les trois personnes divines qui, vivant en nous, s'offrent aussi à l'âme comme objet unique et terme suprême de notre besoin de connaître et d'aimer.

Or, cette vie nouvelle s'adapte parfaitement à la nature spirituelle de l'âme et à sa structure interne : par les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, celle-ci est rendue capable de percevoir ce qui touche à la vie infinie de l'Esprit en elle, de prendre conscience d'elle-même, à qui Dieu est uni tel qu'il est, un et trine. Et la connaissance mystique à ses différents degrés, l'expérience mystique, consistera dans cet exercice de la présence de Dieu poussé assez loin pour que l'âme, concentrée et recueillie en elle-même en

réponse à l'appel de l'hôte divin, perçoive son Dieu présent et entre ainsi en un contact immédiat avec Dieu qu'elle reconnaît présent dans son âme comme dans son effet propre : contact qui est lumière, sans être ni vision directe de Dieu, ni raisonnement discursif.

D'ailleurs cette vie mystique a ses degrés : « A travers la vie intentionnelle de la foi vive, stimulée par les inspirations du Saint-Esprit, — l'âme s'élève, — par les étapes de la contemplation mystique et des oraisons semi-passives, d'abord appliquées à tout leur objet divin, puis se concentrant, en passant par les Nuits vers le Dieu intérieur, — jusqu'à la perception quasi expérimentale[1] et à « la jouissance immédiate de la Divinité, en la façon qu'il nous est donné, sur terre, de lui être unis, c'est-à-dire aussi immédiatement et réellement qu'au ciel, — quant à la substance des choses, — mais sans encore la voir ! »

Les chapitres les plus importants de ce travail semblent être ceux où l'auteur traite de la notion de « puissance obédientielle », — de l'intérieur de l'âme juste, — et toute la quatrième partie de l'ouvrage, dont le titre est « structure de la connaissance mystique », et où sont analysées les différentes étapes par lesquelles l'âme passe d'ordinaire pour arriver enfin à l'union divine et l'expérience directe de Dieu.

Le livre se termine par quelques appendices, dans lesquels est développé, d'une façon plus étendue, l'un ou l'autre point auquel il avait été fait allusion dans le cours du travail. L'appendice II sur « Saint Thomas et l'illuminisme augustinien », est un commentaire très personnel du récent article de M. Gilson : Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin[2] ?

Par l'actualité du sujet traité, par la justesse et l'ampleur des aperçus que l'auteur nous fournit sur la doctrine de saint Thomas, par l'originalité de ses vues personnelles, l'ouvrage du R. P. Gardeil sera une lumière et un secours réel pour tous ceux qui s'intéressent à l'étude du problème mystique chez saint Thomas.

Deux remarques en finissant. Car une critique d'ensemble est impossible, étant donné la richesse des idées exposées. La pensée de l'auteur et l'intérêt du livre auraient certainement gagné en

1. Pourquoi « quasi » expérimental, alors que toutes les prémisses établies dans le livre semblent devoir supprimer ce quasi.

2. Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1926-1927, Paris, Vrin.

précision et en clarté, si le R. P. Gardeil avait consenti à être plus bref et plus concis, surtout dans les 250 premières pages du volume I. Puis, je crains fort que plus d'un lecteur, ami sincère de saint Thomas et même initié aux secrets de la philosophie scolastique, ne soit découragé, dès les premières pages, par des divisions et des subdivisions surannées et indéfinies qui rendent impossible toute vue d'ensemble et qui semblent dérouter parfois l'auteur lui-même dans le développement de sa pensée, par un style aussi abstrait que possible, parfois aussi par des incohérences d'images et d'expressions qui déconcertent l'esprit du lecteur.

J. Bittremieux : *De mediatione universali S. M. Virginis quoad gratias.* Gr. in-8°, 319 pp. Brugis, 1926, Beyaert.

« Toutes les grâces sans exception nous sont-elles données à l'intercession de Marie, nous viennent-elles par Marie, comme elles nous sont données à l'intercession de Jésus, comme elle nous viennent par Jésus ; ...et l'intervention actuelle de Marie dans la distribution des grâces doit-elle s'entendre de toutes les grâces sans exception ? » C'est en ces termes que le R. P. Bainvel précisait, il y a quelques années, le problème de la médiation universelle de toutes les grâces par la Sainte Vierge[1].

Le présent traité est un essai de réponse à la question ainsi posée. A une compétence reconnue par tous et à une grande érudition, l'auteur, M. l'abbé Bittremieux, professeur de théologie dogmatique à l'Université de Louvain, joint le mérite d'avoir tenté le premier d'exposer la question de la médiation universelle de Marie selon la rigueur et les exigences de la méthode théologique et scolastique. En ce point, son livre marque un progrès sur toutes les productions antérieures parues sur ce sujet, notamment sur l'ouvrage admirable de piété, d'érudition et de richesse théologique composé par le R. P. Jean-Baptiste Terrien et intitulé : *La Mère de Dieu et la Mère des hommes.*

Divisé en deux parties, le livre établit la médiation universelle de Marie en traitant successivement : — de la part prise par Marie à l'acquisition des grâces par sa coopération à l'œuvre de la rédemption, — puis de son rôle de Médiatrice céleste dans la dis-

1. Dictionnaire Apologétique, vol. III, p. 285-302: « Marie, son intercession universelle ».

pensation des grâces et des fruits de la rédemption. Marie est dispensatrice de toutes grâces parce qu'elle est, avec le Christ, Corédemptrice du genre humain : double aspect, double fonction d'une même mission surnaturelle confiée par Dieu à la Vierge Marie.

La coopération de Marie à l'œuvre de la Rédemption est démontrée par les preuves connues et classiques : son « Fiat », expression de sa volonté qui consent et ratifie, au jour de l'Annonciation, toute l'œuvre de la Rédemption à laquelle elle est désormais intimement associée ; — l'apport de ses mérites personnels ; — la part prise à la consommation de la Rédemption sur la Croix par sa « Compassion » aux douleurs du Rédempteur, son Fils. — D'ailleurs, la tradition chrétienne n'a-t-elle pas toujours reconnu en Marie la seconde Eve qui répare avec le second Adam le mal causé aux âmes par la première Eve... Et au cours des siècles, la piété chrétienne a toujours donné à Marie le nom de Médiatrice, pour reconnaître par là qu'elle lui doit, à Elle aussi, son salut et sa rédemption.

Pour établir ensuite la médiation universelle de Marie dans la dispensation de toute grâce, l'auteur en appelle à l'enseignement de plus en plus explicite de l'Eglise : depuis Benoît XIV jusqu'à Pie XI, presque tous les Pontifes et la grande majorité de l'Eglise enseignante, non seulement ont professé explicitement cette doctrine de la médiation de Marie, mais encore se sont déclarés favorables à sa définition solennelle par le Magistère de l'Eglise. Les raisons théologiques qui justifient et expliquent l'attitude d'esprit des savants catholiques vis-à-vis de cette croyance sont tirées aussi bien de son titre de Corédemptrice du genre humain et de son amour pour les hommes que de son union intime avec Dieu et du titre de « Domina, Regina », Maîtresse et Reine du monde surnaturel et des âmes que toute la Tradition se plaît à donner à Marie.

Dans sa conclusion, l'auteur rappelle avec insistance cette vérité traditionnelle de l'union intime de Marie avec son Fils dans toute l'œuvre de la Rédemption, et donc aussi dans la dispensation des fruits de cette Rédemption : et ainsi la doctrine de la médiation universelle a son fondement et prend son origine dans ce qui constitue comme la base de toute la théologie mariale.

Aussi l'abbé Bittremieux termine son ouvrage en concluant à

la légitimité et à la possibilité d'une définition dogmatique de ce point de la doctrine catholique. Car la Tradition a toujours compris la médiation universelle de Marie comme une part active, quoique secondaire, prise par Marie dans la distribution de l'ensemble des grâces accordées par Dieu aux hommes : et même cette médiation actuelle de Marie doit s'entendre strictement de toute grâce sans exception.

Seule, l'Eglise a la lumière et l'autorité nécessaire pour trancher définitivement la question. Il n'en reste pas moins vrai que le travail de M. l'abbé Bittremieux aura contribué à apporter plus de lumière et de précision dans une question à la solution de laquelle aucun cœur de croyant ne peut rester indifférent, puisqu'il s'agit de la gloire et de la grandeur de Marie.

G. Van Noort : *Tractatus de Deo Redemptore.* Editionem quartam curavit J. P. Verhaar. Hilversum in Hollandis, Soc. edit. anonym. antea Pauli Brand, 1925. In-8°, 208 pp. Fl. 2,75.

J. P. Verhaar, S. Theol. professor in Seminario Warmundano : *Tractatus de Sacramentis, II.* Hilversum in Hollandis, Soc. edit. anonym. Pauli Brand, 1926. In-8°, 175 pp. Fl. 3.

Les traités de M. l'abbé Van Noort sont trop connus pour que nous ayons besoin de redire leur mérite et leur valeur théologique. Cette quatrième édition du *De Deo Redemptore* est due aux soins de M. l'abbé Verhaar, successeur de M. l'abbé Van Noort au Séminaire de Warmonde.

Aucun changement important n'a été apporté au texte des éditions précédentes. Voici les quelques mises au point qu'il y a lieu de signaler.

L'auteur a précisé son opinion au sujet de la science humaine du Christ dans le sens des directives données par la S. Congrégation du S. Office, en date du 5 juin 1918. — Ailleurs, le titre de « *Co-redemptrix* » donné à Marie par beaucoup de théologiens, est reconnu légitime, puisqu'il a été expressément employé dans un décret de la Congrégation du S. Office, bien que l'auteur ne lui soit pas très favorable.

D'autre part, la doctrine théologique sur la Sainte Vierge, spécialement sa médiation universelle dans la dispensation des grâces, ne nous semble pas encore suffisamment développée.

Le volume II du Traité sur les sacrements était attendu depuis longtemps par tous ceux qui désiraient avoir enfin une édition complète des cours de M. l'abbé Van Noort. Dans cette seconde partie, il est question des sacrements de Pénitence, d'Extrême-Onction et de l'Ordre, ce qui concerne le sacrement de Mariage étant traité dans les cours de Théologie morale.

Toutes les questions et tous les problèmes qui se rapportent au pouvoir des clés conféré par le Christ, à la pratique de la Pénitence dans l'Eglise primitive, à la nature et à l'essence du sacrement de l'Ordre, sont respectivement traités par l'auteur.

Les qualités de ce volume sont celles-là mêmes qui ont conquis aux Traités théologiques de M. Van Noort l'estime de tant de théologiens : clarté dans l'exposition, sûreté de doctrine, loyauté et sympathie dans l'exposé des opinions théologiques même différentes des siennes. Nous regrettons que les références patristiques ne soient pas données d'après l'édition universellement connue de Migne.

Les traités *De Deo Redemptore*, *De Sacramentis* jouiront, nous n'en doutons pas, de la même faveur que les autres volumes déjà parus du même auteur.

CHRISTIANUS PESCH : *Praelectiones dogmaticae. Tomus III. De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo.* Editio quinta et sexta ab auctore recognita, Friburgi Brigoviae MCMXXV, Herder et C°, Typographi Editores Pontificii.

La nouvelle édition de ce volume des Traités théologiques du R. P. Pesch est une preuve de la faveur dont jouissent ses manuels de théologie, non seulement dans la plupart des Séminaires d'Allemagne, mais un peu partout dans le monde catholique. Ces traités s'imposent en effet, tant par la richesse des matières exposées que par la sûreté et la solidité de la doctrine. Bien que l'auteur ait publié une édition abrégée, en 4 volumes, plus immédiatement utilisable par ceux qui ne peuvent pas, faute de temps, se livrer à une étude approfondie de tous les problèmes théologiques, les volumes de la grande édition n'en resteront pas moins une source précieuse de documentation pour quiconque voudra pousser à fond l'étude de la science sacrée.

Le présent volume, qui a 56 pages de plus que dans l'édition pré-

cédente, comporte la même numérotation marginale des paragraphes et peut être ainsi utilisé même par ceux qui auraient travaillé autrefois sur une édition plus ancienne. — La doctrine est toujours aussi substantielle, aussi précise. On peut dire qu'il n'y a pas eu de changement important. Notons cependant que des développements assez considérables ont été ajoutés dans l'exposé du problème de la création, et aussi dans la question du péché originel. — De même, après chaque thèse, on peut trouver indiquée la note théologique qui lui convient.

Aussi souhaitons-nous vivement que les cours du R. P. Pesch continuent encore longtemps à former les générations de prêtres dans la connaissance de la doctrine catholique.

J. Pollinger.

Informations

Notes et Documents

I. — L'Institut pontifical d'Archéologie chrétienne

Fondation de l'Institut d'archéologie. — Après la mort de J.-B. de Rossi (1894) et la disparition de plusieurs de ses disciples, on sentit la nécessité d'un enseignement de l'archéologie chrétienne, qui répandît les méthodes du maître et préparât des continuateurs à ses travaux. *Le IIe Congrès international d'archéologie chrétienne* (1900) présentait déjà un vœu en ce sens. Le projet se précisa lorsque, en 1918, la *Commission pontificale d'archéologie* demanda la fondation à Rome d'un Institut consacré exclusivement à l'enseignement de l'Archéologie chrétienne. Seules les difficultés de l'après-guerre empêchèrent Benoît XV de réaliser aussitôt ce vœu. Le pape Pie XI, dès les premières heures de son Pontificat, marqua l'intérêt qu'il portait aux études archéologiques ; il étudia personnellement avec soin le projet qui lui était présenté, et le 11 décembre 1925 il décrétait, par un *Motu proprio*, la fondation de l'*Institut pontifical d'archéologie chrétienne*.

Les cours commençaient le 15 novembre suivant, après une audience accordée par le Saint-Père aux 21 étudiants déjà inscrits. Enfin le 11 février 1928, en la veille du 6e anniversaire du couronnement du pape, en présence de sept cardinaux, des ambassadeurs accrédités auprès du Saint-Siège, et de nombreux représentants de la hiérarchie ecclésiastique et des Instituts scientifiques, fut inauguré le Siège du Nouvel Institut. Ce *Palazzo* — comme on dit à Rome — a été construit de façon à donner asile à la fois à l'*Aca-*

démie pontificale d'archéologie[1], à la *Commission pontificale d'archéologie sacrée*[2], enfin et surtout à l'Institut lui-même : à ses salles de conférences et de travaux pratiques, à son immense bibliothèque et à ses collections de photographies, de plans, d'inscriptions et de clichés.

But de l'Institut d'archéologie. — Le pape l'exprime dans son *Motu proprio* : former des étudiants de tous pays aux études et aux recherches scientifiques sur les monuments et l'antiquité chrétienne. D'une façon plus précise : « créer un centre d'études rigoureusement scientifiques sur les monuments chrétiens antiques ; donner un enseignement méthodique et complet de l'Archéologie sacrée ; discipliner les recherches des étudiants et former des professeurs d'archéologie chrétienne pour les Universités et les Séminaires, des directeurs de fouilles, des conservateurs des monuments sacrés ou des musées ».

Il est à peine besoin de signaler l'importance capitale des études archéologiques : si les documents littéraires, conservés dans les manuscrits, méritent les éditions soignées et l'étude attentive qu'on leur a toujours consacrées, parce qu'ils sont la base principale de tout travail historique sur la doctrine et la vie de l'Eglise, les documents figurés, qu'étudie l'archéologie, n'ont pas moins d'importance : les inscriptions nous ont conservé des faits historiques que les documents littéraires ignoraient, les peintures sont parfois le meilleur moyen de connaître les croyances ou les sentiments chrétiens à une époque déterminée, les monuments, si ruinés soient-ils, permettent de compléter ou de contrôler les affirmations des sources littéraires. Mieux qu'elles souvent, ils nous renseignent sur les préoccupations, sur la vie de chaque jour des chrétiens des premiers siècles; les étudier, c'est souvent la meilleure manière de vérifier dans quelle mesure les doctrines réagissaient sur la vie

1. Fondée en 1740. Elle publie les *Rendiconti* et les *Memorie*.
2. Fondée en 1852. Elle a pour fin : 1° de veiller à la conservation des monuments chrétiens des premiers siècles, spécialement des catacombes ; c'est elle qui dirige les recherchs qu'on y effectue. 2° de retracer l'histoire de ces monuments, et singulièrement, et publier le résultat des recherches entreprises.
A cette Commission sont affiliés : le « Collegium cultorum martyrum » et la « Societa per le conferenze di archeologia cristina ». La Société des Amis des Catacombes, de fondation toute récente, à une section dans chaque pays (Siège à Paris : 56, avenue de Breteuil).
La Commission publie la « Rivista di Archeologia cristiana ».

chrétienne à une époque déterminée. Ils donnent aux documents écrits une troisième dimension, ils en constituent le relief. S'il existe à toute époque une « histoire littéraire du sentiment religieux », c'est-à-dire une histoire de la vie chrétienne fondée sur l'étude exclusive des sources écrites, il en existe aussi une histoire monumentale, ou du moins, car cette histoire n'est pas toujours faite, il existe les documents monumentaux de cette histoire.

Seulement, ces documents monumentaux, inscriptions, peintures, sculptures, traces matérielles de toute sorte, il ne faut pas laisser à la fantaisie le soin de les utiliser. Un Institut s'imposait pour former plus nombreux, et sans les risques de la seule étude individuelle, des savants capables de rendre ce service à la science ecclésiastique[1].

PROFESSEURS DE L'INSTITUT. — Nommés par le Pape, ces professeurs élisent un président. Ces professeurs sont, à l'heure actuelle :

Le directeur, Mgr J.-P. Kirsch, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), universellement apprécié pour ses nombreux travaux d'Histoire et d'Archéologie.

Mgr. Wilpert, dont la publication des Peintures des Catacombes a définitivement établi la réputation.

Dom Quentin, dont la *Revue d'Apologétique* a longuement étudié l'activité dans son numéro d'avril 1927.

Le professeur Angelo Silvagni, qui continue d'une façon parfaite la publication du Corpus des inscriptions chrétiennes de Rome, commencée par de Rossi.

Le professeur Enrico Josi, dont les milieux scientifiques prisent grandement les travaux sur les catacombes et la vaste érudition.

ELÈVES DE L'INSTITUT. — En dehors des étudiants qui, inscrits à d'autres Facultés, ne peuvent suivre à l'Institut que quelques cours, les étudiants réguliers, qui étaient 19 en 1926-27, sont 27 cette année. Ces derniers représentent 8 pays différents, ils appartien-

1. Il est à peine besoin de dire — mais d'éminents éducateurs semblent s'y être trompés — que le nouvel Institut n'est pas un Institut d'Histoire de l'Art. Il suffit d'avoir fréquenté des collections d'inscriptions, d'avoir erré de longues heures dans les catacombes de Rome ou d'ailleurs, d'avoir remué les vieilles pierres des antiques sanctuaires, d'en avoir éclairé l'étude par celle, parallèle, des documents écrits, pour avoir perdu toute illusion sur ce point. Si l'archéologie ménage des satisfactions intellectuelles, celles-ci sont austères, et touchent bien rarement le sens artistique.

nent pour la plupart au clergé séculier ou régulier. Deux d'entre eux sont des laïcs.

Pour être admis à l'Institut, il faut avoir achevé ses études de Théologie ou de Lettres, être muni des diplômes qui couronnent ces études dans les différents pays et pour les ecclésiastiques, présenter l'autorisation de l'Ordinaire[1].

COURS ET TRAVAUX DE L'INSTITUT. — La durée des études est de trois ans.

La première année, pour mener rapidement l'initiation des étudiants aux études archéologiques, les leçons sont nombreuses : 13 heures de cours, et trois visites de 2 à 3 heures dans les Catacombes, églises ou musées. Les étudiants doivent, en outre, poursuivre personnellement des études d'Histoire générale et des langues grecque et latine.

Ils peuvent passer, à la fin de l'année scolaire, des examens sur les matières de l'enseignement.

Les cours sont beaucoup moins nombreux pour les étudiants de deuxième et troisième années, qui doivent consacrer à des travaux personnels la plus grande partie de leur temps. Au cours de la deuxième année, ils doivent donner deux conférences et peuvent présenter un mémoire sur leurs travaux. A la fin de la troisième année, ils soutiennent la thèse de doctorat, et passent un examen oral sur deux matières de l'enseignement. Ils ont été, au cours de cette troisième année, exercés aux travaux pratiques, à la direction des fouilles, à la conservation des monuments antiques[2].

Les matières de l'enseignement sont les suivantes :

Introduction générale aux études archéologiques (Mgr. Kirsch).

Catacombes : Histoire des catacombes. Visite en détail des catacombes romaines. Etude critique des Itinéraires. (Mgr. Kirsch et prof. Josi.)

Eglises antiques : Histoire des lieux de culte ; basiliques et baptistères ; « Titres » de Rome ; diaconies. Examen spécial de certains problèmes particuliers, selon les années. (Mgr. Kirsch et prof. Josi.)

1. Les inscriptions sont reçues par le secrétaire, Mgr Belvedri, au Siège de l'Institut, via Napoleone III, n° 1, pendant la 2e semaine de novembre.
2. Ils seront ainsi amenés à collaborer pour leur part à la découverte des monuments anciens. Le professeur Silvagni les associe également à la préparation du prochain volume de ses « Inscriptiones christianae urbis Romae ».

Iconographie chrétienne : Etude des peintures, sculptures, mosaïques. Arts mineurs (Mgr Wilpert.)

Epigraphie classique et épigraphie chrétienne. (Prof. Silvagni).

Travaux spéciaux d'Histoire ecclésiastique : Liturgie, Hagiographe, Critique textuelle. (Dom Quentin.)

Le jeune Institut ne saurait encore présenter de nombreux *résultats scientifiques :* âgé de moins de deux ans, il n'a encore assisté à aucune soutenance de thèse. Mais ses étudiants ont déjà fait de nombreuses conférences[1], soit à l'Institut lui-même, soit à Rome, au Séminaire du Latran, au Campo Santo, à la Société des Conférences et ailleurs. Diverses revues ont déjà accueilli les premiers travaux de plusieurs d'entre eux. Il faut enfin signaler que, pour la plupart, ils jugent nécessaire, au cours de leurs vacances, de compléter leurs études par des voyages archéologiques entrepris à leurs frais à travers l'Italie, la France méridionale, la côte dalmate, l'Afrique du Nord et même l'Orient.

J. G.

II. — Une conscience catholique de journaliste

Au cours d'un récent voyage au Canada, j'ai visité les bureaux du *Devoir*, le grand journal catholique de Montréal. A l'un des principaux rédacteurs, qui est en même temps professeur de journalisme à l'Université catholique et administrateur très avisé du journal, je demandai quel contrôle il exerçait sur les réclames qui, plus encore qu'en France, sont pour la presse, en ce pays, la principale source des revenus. Pour toute réponse, il me cita un fait datant de la veille : « Un pharmacien nous demandait d'insérer en faveur de l'un de ses produits une réclame très lucrative et, pour obtenir plus aisément l'insertion, il nous disait qu'elle avait été acceptée par *Le Droit* d'Ottawa et l'*Action catholique* de Québec, deux journaux aussi catholiques que le nôtre. Nous lui demandâmes de nous envoyer au préalable un spécimen de son produit.

1. Voici, pour donner une idée de la variété des travaux entrepris, l'énumération de plusieurs de ces conférences :

Les monastères établis autour de Saint-Pierre à partir du Ve siècle. Les titres romains dans les deux éditions du *Liber Pontificalis*. Le Baptistère de Fréjus. La paléographie et la chronologie des inscriptions damasiennes. Les Monastères grecs de Rome au VIIe siècle.

Les thèses préparées visent les unes l'étude d'une région particulièrement importante d'une catacombe ou l'histoire d'une église antique, d'autres l'examen de problèmes hagiographiques, iconographiques ou liturgiques.

Il répondit que nous le trouverions chez tous les pharmaciens. Nous l'avons trouvé en effet et nous l'avons fait analyser... Or, l'analyse a révélé que c'était un produit dont l'usage est réprouvé par la morale chrétienne.

Il va sans dire que nous ne l'avons pas admis dans notre publicité. Mais ce n'était pas assez : nous nous sommes empressés d'avertir nos confrères de Québec et d'Ottawa qui, tout confus d'avoir inconsciemment favorisé une réclame immorale, se sont empressés d'expulser de leurs colonnes cette annonce grassement payée mais meurtrière ».

Est-il besoin de vous dire que je félicitai très cordialement ce journaliste à la conscience si catholique et je le fis avec d'autant plus de conviction que je me souvenais d'avoir jadis dénoncé dans des publications catholiques et même ecclésiastiques de chez nous des réclames payées par des pharmaciens dont les catalogues recommandaient des produits du même genre. Ce fut même alors l'occasion d'une campagne d'assainisssement moral qui eut son efficacité, mais qu'il serait peut-être utile de renouveler à l'occasion.

Le journaliste canadien me remit à la fin de notre entretien le numéro du *Devoir* qui sortait de ses presses. Et je lus, en tête de la première colonne ce titre d'un article signé de lui : *Martyrs communistes et Martyrs Mexicains.* Et je le félicitai de nouveau de justifier si bien le titre de son journal en opposant à l'agitation qui se faisait alors en faveur de deux bandits justement exécutés, l'indifférence de l'opinion à l'égard des catholiques mexicains cruellement massacrés.

J. B.

III. — Pour qu'on connaisse la Sainte liturgie

A l'heure où paraîtront ces lignes, la XI[e] Semaine liturgique réunie à Tournai du 25 au 29 juillet aura terminé ses travaux. Nos lecteurs en comprendront l'intérêt, quand ils sauront que l'objet central en a été, cette année, le canon de la Messe. Nul doute que les auditeurs n'aient fait une ample moisson d'informations exactes et suggestives sur ce sujet capital puisqu'aussi bien le canon enchâsse dans ses rites et ses formules harmonieusement tressés, la réalité essentielle du sacrifice eucharistique dont toute la liturgie découle et à la-

quelle elle ramène. Aussi nous nous réjouissons par avance de retrouver les rapports présentés par des savants aussi qualifiés que Mgr Ruch, Dom Lefebvre, Dom P. de Puniet, Dom Joseph Kreps, Dom Vandeur, l'abbé Coppens, l'abbé Bayard, dans un volume qui ne manquera pas d'être bien accueilli.

Voici précisément qu'on nous offre le tome VI des *Cours et Conférences des Semaines liturgiques* (Desclée, 59 bis, rue Bonaparte, 25 francs). Il contient la matière des homélies et des cours donnés à la Semaine de Louvain (1er-4 août 1927) : on y appréciera notamment une série d'érudites études sur l'Avant-Messe et la préparation de l'Eucharistie (v. g. *La Confession devant l'Autel*, par dom Maur Grégoire ; L'*Introït de la Messe*, par Dom Flicoteaux ; le *Credo* par Dom Bernard Capelle ; les *prières de l'Offertoire et le rite de l'Offrande*, par l'abbé Coppens ; *Le mélange d'eau et de vin*, par Dom Kreps ; *Les encensements*, par Dom Van Doren, *etc.*)

Il y a dans ces *Semaines*, un bel effort de vulgarisation liturgique qu'il faut connaître et encourager. Les organisateurs et très spécialement les bénédictins de Belgique qui inspirent et dirigent une excellente revue (les *Questions liturgiques et paroissiales* dont les Tables décennales viennent de paraître, 204 pages, 20 fr., Desclée) ont compris que l'apostolat liturgique devait rayonner au delà des cercles restreints d'esthètes, plus ou moins lointains disciples de Karl-Joris Huysmans. C'est à la masse des fidèles qu'il faut restituer l'intelligence et le goût des rites de la Sainte Liturgie. N'est-ce pas une sorte de scandale que pour trop de chrétiens le Mystère eucharistique ne représente pas autre chose qu'une série de gestes et de formules dont le sens particulier et la cohésion générale leur échappent ?

C'est pour remédier à cette situation qu'en Allemagne, les Bénédictins de Maria-Lach, — vénérable abbaye fièrement campée au bord d'un lac volcanique de l'Eifel, — publient la collection intitulée : *Ecclesia Orans*. En France, où les bons ouvriers des sciences liturgiques ne manquent pas, nous connaissons une collection du même genre, quoique d'une moindre homogénéité. *La Prière et la Vie liturgiques*, éditée par Aubanel fils aîné, 15, place des Etudes, à Avignon. Signalons d'abord, parmi les volumes de cette collection, une brochure intéressante et fort bien documentée de M. J. Burel, sur les *Anciennes pratiques de dévotion* (6 fr. 30). On croit trop communément que la multiplicité des pieuses pratiques est spéciale au

moyen âge; en réalité, de ce point de vue, l'écart n'est pas si grand qu'on l'affirme entre la mentalité religieuse des premiers chrétiens et celle des foules médiévales. Les notices de M. Buel, puisées aux bonnes sources, en fournissent une preuve surabondante. Il n'est pas question de nier l'originalité, si prenante par son accent mystique, du christianisme médiéval, mais le « médiévalisme » tant honni de certains modernistes s'apparente singulièrement au christianisme le plus primitif.

Plus important est le volume de Dom Jean de Puniet sur la *Liturgie de la Messe* (13 fr. 20). En 230 pages assez serrées, l'abbé de Saint-Paul Oosterhout a réussi à renfermer, avec une histoire sommaire de la Messe, une explication de ses principaux rites. Assurément, l'éminent auteur n'a pas eu la prétention de nous proposer rien que nous ne connaissions déjà. Il n'a pas non plus celle de nous dispenser de recourir à des ouvrages plus complets ou plus savants. Toutefois, par sa clarté, son exactitude, le livre mérite d'être chaudement recommandé comme une excellente initiation aux travaux plus techniques de Mgr Batiffol, Mgr Duchesne, Dom Connolly ou Dom Cabrol, sans parler d'Ed. Bishop.

En Espagne, *tra los montes*, les liturgistes ne chôment pas non plus. Nous en trouvons la preuve dans un bon manuel dont la douzième édition vient de paraître : le *Manual Liturgico*, t. 1er par Joaquin Solans et José Vendrell (Subirana, Barcelone, 1927). Le volume mérite de retenir l'attention des professeurs de liturgie, et de tous les prêtres qui connaissent la langue espagnole. Ce manuel dont le but est essentiellement pratique a cependant l'avantage sur ses concurrents en langue française de faire une assez large place à l'histoire des rites ; on lira avec fruit à cet égard, les notes qui se pressent au bas des pages. Est-ce à dire que tout soit également satisfaisant dans ces remarques historiques ? Je m'excuse de l'observer en passant ; l'explication des origines de l'élévation, serait à modifier dans le sens que j'ai eu l'occasion d'exposer à plusieurs reprises et très spécialement dans mon travail sur le *Désir de voir l'hostie* et un article de la *Revue Apologétique* du 15 octobre 1926. Je le fais d'autant plus volontiers que Mgr Batiffol est venu récemment apporter, dans une notice sur les *Origines de l'Elévation*, parue dans le *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1927, aux vues que j'avais suggérées l'appui précieux de son grand savoir.

Avouons-le : il y a encore, dans le domaine de l'histoire liturgique, bien des coins inexplorés. C'est la tâche des spécialistes de s'y employer et tout d'abord en inventoriant les richesses manuscrites enfouies dans nos bibliothèques comme l'a fait M. Leroquais dans son tout récent *Catalogue des livres d'heures de la Bibliothèque nationale.* Il y a déjà assez de données acquises pour qu'il soit possible d'esquisser des synthèses suffisamment solides. A tout le moins doit-on souhaiter voir se multiplier les ouvrages sérieux capables de faire naître dans les âmes le désir de participer plus activement à la Vie liturgique, selon l'émouvant appel du pape Pie X. Et d'ailleurs, on ne saurait oublier que le culte public, au centre duquel rayonne l'Eucharistie instituée par le Christ, fait partie de l'essence même du catholicisme.

E. D.

Petite Correspondance

LE SEMINAIRE DE LAON

Q. — *On nous demande quelques renseignements sur le collège et séminaire dit de Laon dont certains professeurs figurent parmi les Bienheureux martyrs de septembre.*

R. — Voici ceux que nous avons pu recueillir.

En 1314. un chanoine de Laon, qui était également trésorier de la Sainte Chapelle de Paris, Guy de Laon, de concert avec Raoul ou Rodolphe de Presles (en Soissonnais) fonda à Paris, sur la Montagne Sainte-Geneviève, un collège destiné à des étudiants originaires du Laonnais et du Soissonnais. En 1333, le collège se scinda et il y eut désormais un collège réservé aux étudiants du Laonnais et appelé, en conséquence, *Collège de Laon.* (Cf. Féret, *La Faculté de théologie de Paris*, t. III, p. 27-28, Félibien et Lobineau, *Histoire de la Ville de Paris*, t. I, p. 525. Du Boulay, Histoire de l'Université de Paris, t. IV, p.167-168. Voir également, le *Cartulaire de l'Université de Paris*, publié par Denifle-Chatelain.) A une date que je ne puis préciser, le collège de Laon fut uni à celui de Lisieux et en 1738, la Compagnie de Saint-Sulpice fut chargée de la direction de ce Collège transformé dès lors en un véritable séminaire. Il était situé rue de la Montagne-Sainte-Geneviève : les élèves suivaient les offices de Saint-Etienne-du Mont et de Saint Jacques du Haut-Pas où ils faisaient les catéchismes.

En 1792, le supérieur du séminaire de Laon, M. Psalmon, le directeur, M. Hourrier, et un de leurs confrères, M. Rousseau, furent martyrisés aux Carmes. Cf. Sabatier, *Les Martyrs du Clergé*, Paris, 1912, p. 444 et suiv.

E. D.

Revue des Revues

REVUES D'INTERET GENERAL

Etudes. — 20 avril. Henri Dubois, *Le nouveau musée missionnaire ethnologique du Latran, inauguré le 21 décembre 1927.* — On répète souvent que le laïcisme est une façon de religion et que notre législation laïque n'en est que la manifestation continue. Onésime Habert (*Le catéchisme d'une pseudo-religion*) en fournit la preuve, et qui plus est, en élabore le catéchisme fondamental, tel qu'il ressort de ses nombreuses lectures.

5 mai. Alexandre Brou, *Les yeux bleus de la cathédrale : celle de Chartres.* — Maurice de Ganay, *L'urgence actuelle de l'apostolat rural : crise et remèdes.* « La terre gardera ses enfants, si elle les paie... L'agriculture ne tiendra le coup que si elle est organisée, et assez puissamment pour imposer aux législateurs une politique agricole équitable ; malgré les résultats acquis, cette organisation n'est ni en extension, ni en compréhension, ce qu'elle pourrait et devrait être. » — Paul Dudon, *Au Mexique. La carrière du président Calles.* — Henriette Charasson, *La poésie chrétienne : Marie Noël.*

20 mai 1928. Joseph Boubée, *Le prochain congrès eucharistique de Sydney* (6-9 septembre 1928). — Lucien Roure (*Le décisif passage. A la lumière de quelques faits*) rapporte le témoignage d'un certain nombre de personnes qui ont été aux portes du tombeau. Les narrateurs s'accordent pour attester, aux approches de la mort « une suractivité de mémoire », une suractivité de la vie mentale tout à fait anormale. Ce qui frappe, et ce qui est commun à tous les cas, c'est cette activité mentale resserrée en de très courts instants, ce déploiement de vie psychique sans proportion avec ce que, d'ordinaire, en contient la même durée de temps physique.

« On conçoit que la justice et la bonté de Dieu réservent les plus pressantes instances à ceux qui ne doivent pas revenir...

« Ainsi tout ce qui nous est connu des approches de la mort nous incline à penser que la délibération dernière se fait en connaissance de cause. La réponse qui y est donnée est le fruit d'une intelligence et d'une volonté non obscurcie. Et cette délibération, même reserrée en de courts instants physiques, se présente comme capable d'avoir la valeur d'un nombre illimité de délibérations partielles. Le juste a tout le loisir de renouveler et de renforcer sa volonté bonne. Il est donné à l'âme hésitante le temps de se tourner vers le bien. Et celui qui s'obstinerait dans sa volonté mauvaise ne peut accuser que sa propre perversité. »

5 juin 1928. François Datin, *La gratuité de l'enseignement secondaire Une étape décisive vers le monopole de l'enseignement.* Patiemment, silencieusement, méthodiquement, M. Herriot prépare l'école unique. Il peut se glorifier des résultats déjà obtenus : identité de programmes et identité du personnel dans les classes élémentaires des lycées et dans les

écoles primaires, concours unique pour l'obtention des bourses, fusion ou « amalgame » des élèves pour un certain nombre de cours de collèges et des écoles primaires supérieures. Un nouveau pas a été fait lors du vote du dernier budget. La loi des finances 1928 établit la gratuité de l'enseignement secondaire dans les 53 villes de France où existent actuellement des collèges mixtes. François Datin montre que M. Herriot prépare, qu'il le veuille ou non, le monopole de l'enseignement, conséquence, inavouée par certains, mais fatale, de la gratuité de l'enseignement d'Etat. — Georges GIRARD, *La psychologie du prêtre. Homo Dei.* Reproduction légèrement modifiée d'une conférence donnée l'hiver dernier au groupe des étudiants catholiques de Nancy.

20 juin. Alphonse DE PARVILLEZ, *En Alsace.* — Monique GIVELET, *Deux œuvres d'assistance morale aux infirmes :* l'union des Coccinelles et l'Union catholique des malades. — Pierre DELATTRE, *Le glissement à gauche dans les élections allemandes.* — Pierre LHANDE, *Fray Luiz de Léon, à propos de son quatrième-centenaire.*

Bibliographie

Chanoine Despiney, docteur en Théologie, curé-doyen de Vézelay. **Le R. P. Muard et les Bénédictins de la Pierre-Qui-Vire.** Magasin du Pèlerin de Vézelay (Yonne), 1927, 28 pages. — Prix : 2 fr. 50.

Ceux qui connaissent le Monastère de Sainte-Marie de la Pierre-Qui-Vire et qui l'aiment par conséquent — car comment le connaître sans l'aimer ? — trouveront dans ces pages des détails intéressants sur la vie des moines et sur leur saint fondateur, le R. P. Muard. Quant à ceux qui n'ont jamais été à la Pierre-Qui-Vire, cette brochure ne pourra que leur donner le désir de visiter cette maison où les plus sublimes vertus se cachent au milieu d'une nature sauvage, dans un des coins les plus pittoresques et les plus beaux du Morvan.

P. B.

Jabouley (M.A.). — **Les démons asservis,** Aubanel fils aîné, 15, place des Etudes, Avignon, 13 fr. 20 franco.

Le sujet de ce roman n'est pas sans offrir un réel intérêt : c'est l'histoire d'un jeune employé chrétien qui parvient peu à peu à assainir l'atmosphère spirituelle du bureau où sa foi ardente avait rencontré d'abord des sourires et des sarcasmes. C'est aussi l'image assez suggestive de certains milieux catholiques d'avant-guerre où les préoccupations politiques l'emportaient sur les préoccupations religieuses, au grand dommage de l'idéal pour lequel on combattait. Peu à peu, le jeune apôtre réussit à désarmer ces « démons » de diverses sortes, tout au moins à leur disputer la plus sympathique de leurs victimes ; ce sera au prix du sacrifice total de lui-même. Disons pourtant que ce livre émouvant est d'une facture un peu gauche.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

Autour de l'Idée de Sacrifice

Immolation mystique et immolation réelle. —
Immolation et oblation

(I)

L'attitude que notre précédent article marquait à l'égard des deux thèses du P. de la Taille, sur l'oblation rituelle de la Cène, censée constitutive du sacrifice de la Croix, et sur la Messe, oblation du Christ par l'Eglise seule, a été pleinement approuvée par l'*Ami du clergé,* dans les mentions qu'il a bien voulu faire de l'*Idée du sacrifice.*

D'autres points cependant lui ont paru moins assurés. En particulier, il lui a semblé que la vraie nature de l'immolation mystique du Christ à l'autel, et le rapport nécessaire de cette immolation avec l'essence du sacrifice eucharistique, n'avaient pas été suffisamment reconnus.

Ce sont deux questions que nous voudrions examiner.

I. *Nature de l'immolation mystique du Christ à l'autel*

Il faut partir du récit de la dernière Cène. Le Christ, prenant un peu de pain, prononce ces paroles : « Ceci est mon Corps[1] », « mon Corps livré pour vous[2] » ; puis, sur le calice de vin : « Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, versé pour la multitude en rémission des péchés[3] ». Il ajoute : « Faites ceci en mémoire de moi[4] ».

Ce simple récit donne immédiatement l'impression que le Sauveur veut faire de l'Eucharistie un mémorial de sa mort. S. Paul le souligne, en affirmant de façon expresse : « Toutes les fois que

1. Matth., XXVI, 26 ; Marc, XIV, 22.
2. Luc, XXII, 19 ; I Cor., XI, 24.
3. Matth., XXVI, 28 ; cf. Marc, XIV, 24 ; Luc, XXII, 20 ; I Cor., XI, 25.
4. Luc, XXII, 19 ; I Cor., XI, 24.

vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous célébrerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne[1] ».

C'est bien ainsi que l'Eucharistie est apparue d'abord aux Pères de l'Eglise. « Nous consacrons et nous prenons le Corps et le Sang du Christ, dit saint Augustin, en mémoire de la Passion du Seigneur pour nous, *in memoriam pro nobis dominicae passionis*[2] ». « A l'autel, dit saint Bède le vénérable, se répète un mémorial de la bienheureuse Passion du Christ, *ejusdem beatae passionis ad altare memoria replicatur*[3] ».

Cette commémoraison de la Passion du Seigneur, remarquons-le, ne consiste pas seulement en des paroles : elle s'exprime par un acte significatif, ou un *rite*. Le Christ a paru mettre son Corps sous l'espèce du pain, son Sang sous l'espèce du vin. Il n'a pas réellement séparé le Corps et le Sang comme ils devaient l'être dans sa Passion : mais il a représenté, ou figuré, d'une manière sensible, cette séparation violente par les deux consécrations distinctes. Et de même, le prêtre, qui, sur son ordre, reproduit le geste de la Cène, n'opère pas une nouvelle séparation du Corps et du Sang, mais rappelle seulement par un rite expressif l'événement accompli une seule fois au Calvaire.

Pour désigner ce qui se réalise ainsi à l'égard du Corps et du Sang du Christ, les Pères latins, dont le langage a inspiré de bonne heure le formulaire théologique, emploient deux expressions principales.

Saint Augustin fait valoir de préférence l'idée et le terme de *sacrement*. Le Christ, dit-il, est immolé tous les jours *in sacramento*, « en sacrement », à la différence de la Croix, où il a été immolé *in seipso*, « en soi-même » ou « directement ». Et que faut-il entendre par « sacrement » ? Le saint Docteur l'explique. C'est un « signe sacré » *signum sacrum*, qui contient forcément une « ressemblance » avec la chose signifiée, *similitudo*. D'où la fameuse proposition : « Si les sacrements n'offraient pas la ressemblance des objets dont ils sont sacrements, ce ne seraient en aucune façon des sacrements[5] ».

1. I Cor., XI, 24-26.
2. S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. III, c. IV. Dans *L'Idée du sacrifice de la Messe*, p. 67, 85. — Cf. S. Isidore de Séville, *Etymologiae*, lib. VI, c. XIX, n° 38. *Ibid.*, p. 69, 86.
3. S. BEDA VENERABILIS, *Homilia* 14 *in Dominica tertia post Theophaniam*. — Dans *op. cit.*, p. 63, 86.
5. S. AUGUSTINUS, *Epistola* 98 *Bonifacio coepiscopo*. — Dans *op. cit.*, p. 38.

Saint Grégoire le Grand recourt à une notion analogue : celle de *mystère*. Il représente l'immolation eucharistique comme un renouvellement, opéré à notre profit, de la mort du Fils unique de Dieu. Non, dit-il, que le Sauveur soit de nouveau immolé « en lui-même », *in semetipso* : il l'est seulement « par manière de mystère », *per mysterium*. Or, le mystère, comme le sacrement, repose sur l'idée de signe ou de symbole expressif ; il comporte nécessairement une figuration sensible de la chose signifiée. C'est pourquoi, après avoir montré le Christ, « immolé dans ce mystère de l'oblation sacrée » bien que demeurant immortel et incorruptible en lui-même, saint Grégoire fait valoir finalement le sacrifice de l'autel comme une « imitation » de la Passion du Fils unique, *imitatur*[1].

La formule *per mysterium* employée par saint Grégoire, et reproduite par Fauste de Riez[2], a fait fortune durant tout le moyen âge, et elle s'est imposée aux théologiens. D'autant plus qu'elle leur est apparue couverte également de l'autorité de saint Augustin, étant donné qu'elle figurait en haut relief dans des textes que l'on citait partout comme textes de cet illustre docteur, bien qu'ils fussent en réalité de Paschase Radbert (IXe siècle) et de Lanfranc (XIe siècle) : « Chaque jour, le Christ est immolé pour nous mystiquement, *mystice*, et la Passion du Christ nous est livrée en mystère, *in mysterio*[3]. » « L'immolation de sa chair, qui se fait par les mains du prêtre, est appelée Passion, Mort, Crucifiement du Christ, non pour la réalité de la chose, mais pour ce que le mystère signifie, *non rei veritate sed significante mysterio*[4]. »

1. S. GREGORIUS *M.*, *Dialogi*, lib. IV, c. LVIII. (Dans *op. cit.*, p. 40, 86) : « Haec namque singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem Unigeniti *per mysterium reparat*, qui, licet resurgens a mortuis jam non moritur et mors ei ultra non dominabitur, tamen *in semetipso* immortaliter atque incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc *mysterio* sacrae oblationis immolatur... Hinc ergo pensemus quale sit pro nobis sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem Unigeniti Filii semper *imitatur* ».

2. FAUSTUS RHEGIENSIS (pseudo Eusèbe d'Emèse), *Homilia de corpore et sanguine Domini*. — Dans *op. cit.*, p. 45.

3. PASCHASIUS RADBERTUS, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. 4 et 9. (Dans *op. cit.*, p. 47-48) : « Sed quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit *in mysterio* hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus sancti potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi vita *mystice immolari*... Et ideo, quia quotidie labimur, quotidie pro nobis Christus *mystice immolatur*, ut qui semel moriendo mortem vicerat, etc. »). Cf. *Lettre à Frudegarde*, citée *ibid.*, p. 103.

4. LANFRANCUS, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. 14. — Dans *op. cit.*, p. 53-54.

C'est dans le premier de ces deux passages, attribués à saint Augustin, donc en réalité sous la plume du moine de Corbie, Paschase Radbert († 851), que commence d'apparaître en propres termes la formule consacrée depuis lors, pour désigner ce qui s'accomplit à l'égard du Corps et du Sang du Christ sur l'autel : *immolatio mystica*, « immolation mystique ».

A cette formule cependant les théologiens de la Contre-Réforme en mêlent une autre, qui dépend plus directement des Pères de l'Eglise grecque[1] dont les ouvrages ont été mis en honneur à la Renaissance : *immolatio incruenta*, « immolation non sanglante ». Ainsi Jean Eck, Alphonse de Castro, Cajetan, Hosius, Cochlée, Ruard Tapper, etc.[2]. Et l'expression a été adoptée par le Concile de Trente, qui l'a introduite dans son exposé doctrinal du sacrifice de la Messe : « Parce que dans ce divin sacrifice, qui s'accomplit à la messe, se trouve contenu et immolé de façon non sanglante, *incruente immolatur*, le même Christ qui s'est offert une fois de façon sanglante, sur la Croix, le saint Concile enseigne que ce sacrifice est propitiatoire[3]. »

Quel sens le Concile attache-t-il à cette formule ? Le même sans doute, pour le fond, que celui que Pères et théologiens ont attribué aux formules traditionnelles précédentes. Tout le monde en convient : « immolation non sanglante », et « immolation sacramentelle » ou « mystique », sont des traductions équivalentes de la même idée. La question est donc de définir l'idée exacte qui se cache sous ces expressions synonymes.

Nous avons fait entendre que c'était avant tout l'idée d'une *commémoraison*, par reproduction sensible, figuration ou *représentation*, de la mort du Christ réalisée sur la Croix. Saint Augustin a parlé de « similitude » ; saint Grégoire, d'« imitation ». Mais il importe de noter que, dans la pensée des Pères, il ne peut s'agir

1. Par exemple, Eusèbe de Césarée, *De vita Constantini*, l. IV, c. 45 ; S. Grégoire de Nazianze, *Lettre à Amphilochius*, ep. 240; *Concile d'Ephèse et Concile de Chalcédoine*, dans Labbe, *Sacrosancta Concilia*, t. III, p. 825, et t. IV, p. 399; *Liturgie* dite *de S. Cyrille*, dans la *Bibliotheca Patrum*, t. VI, p. 95.

2. Jean Eck, *Homil.* XXIX, p. 86b ; A. de Castro, *Adversus haereses*, l. X, art. *Missa*, dans *Opera*, p. 683; Cajetan, Tractatus 10us *de Missae sacrificio et ritu adversus Lutheranos*, c. 6; dans *Opera omnia*, t. III, p. 428b; Hosius, *Confessio catholicae fidei christiana*, c. XLI, fol. 38b; Cochloeus, *Quadruplex concordiae ratio*, IIa Pars, *De Missa*, fol. E4; Ruard Tapper, *Explicatio articulorum*, art. 16, dans *Opera*, t. II, p. 247b. — Dans *op. cit.*, p. 260, 263, 264, 269, 270, 274.

3. *Conc. Trid.*, sess. XXII, *Doctrine de sacrificio missae*, c. 2. — Dans *op. cit.*, p. 329.

d'une nue commémoraison ni d'une pure représentation. Tout leur langage suppose qu'ils voient une réalité vivante sous l'enveloppe du symbole.

« Le Christ », disent-ils, est immolé en sacrement et en mystère; « son Corps » est distribué en nourriture, « son Sang » versé dans la bouche des fidèles ; et telle est l'efficacité de ce sacrifice qu'il renouvelle en vérité l'œuvre rédemptrice, dont il nous applique le bienfait. Une telle façon de parler implique nécessairement la *présence réelle* du Christ sous les signes symboliques : c'est au Christ en personne que s'appliquent les rites d'immolation.

D'autres témoignages des Pères attestent non moins sûrement qu'à la réalité de sa présence le Christ joint la réalité de son *oblation :* sur l'autel, où il est rendu présent et mystiquement immolé, le Christ « est offert », et il « s'offre » réellement. On peut penser que, le plus souvent, quand les Pères parlent du Sauveur « immolé » dans l'Eucharistie, ils entendent parler aussi bien de son « oblation » que de son « immolation » proprement dite, le vocable latin *immolatio* ayant, de par son origine, outre le sens spécial de « mise à mort », le sens plus général d' « oblation sacrificielle ».

Mais, cette double réalité admise, de la *présence* et de *l'oblation*, faut-il penser que s'y joint encore une réalité d'*immolation ?*

Nous nous sommes constamment exprimés comme si, aux yeux des Pères et des théologiens, il n'était question de rien de semblable, c'est-à-dire, comme si l'immolation eucharistique du Christ se réduisait pour eux à une simple figuration de l'immolation de la Croix.

Tel n'est point l'avis exprimé récemment par l'*Ami du Clergé*, dans un article d'ailleurs remarquablement documenté et fort intéressant. D'après cet article, l'immolation du Christ à l'autel ne serait pas seulement représentative, par le rapport sensible qu'elle offre avec l'immolation du Calvaire : elle serait en même temps réelle ; un acte d'immolation nouveau, et d'ordre mystérieux, se cacherait sous les dehors du rite figuratif.

« Sans doute, dit le rédacteur, à la Messe il ne saurait être question d'immolation sanglante. Et même, avec les partisans du sacrifice-oblation, nous confessons pleinement qu'il n'existe, dans le sacrifice eucharistique, aucun changement réel dans l'être sacramentel du Christ. Il ne s'ensuit pas cependant que le concept de sacrifice se trouve adéquatement vérifié dans la seule oblation

qu'à la Messe le Christ et, au nom du Christ et de l'Eglise, les prêtres font du Corps et du Sang divins, sacramentellement séparés sous les espèces du pain et du vin. Sans doute, nous offrons à la messe la victime autrefois immolée à la croix ; le sacrifice de la Messe étant essentiellement relatif à celui du Calvaire. Mais il s'agit de savoir... si » le terme *immolation*, appliqué au Christ eucharistique, doit être pris « dans un sens métaphorique, ou tout au plus dans un sens purement figuratif » ; donc, si « immolation non sanglante est... synonyme de simple figure, rappelant l'immolation réelle qui a été restreinte à la Croix » ; ou si, au contraire, « cette oblation de la victime autrefois immolée n'implique pas, en outre, et actuellement, une immolation *nouvelle* de la même victime, immolation non sanglante, *mystérieuse*, représentative de l'immolation sanglante du Calvaire[1]. »

Or, continue l'auteur, « s'il est exact de dire que la victime de l'autel n'est pas autre que celle du Calvaire ; que Jésus-Christ continue à l'autel l'état victimal de la croix ; il n'en faut pas moins affirmer que cet état victimal de la croix, remémoré, représenté, signifié sous la division des espèces sacramentelles, constitue, pour le Christ lui-même, une immolation *nouvelle* et *réelle* » : « immolation *pleine de mystère* », qui «possède une *réalité objective* dont la séparation des espèces sacramentelles n'est que la manifestation sensible[2]. »

L'autorité de l'*Ami du Clergé* est trop grande pour que son opinion sur un tel sujet ne mérite pas d'être examinée sérieusement.

***

Pour apprécier l'hypothèse avec exactitude, il n'est pas inutile d'en retracer la genèse historique. Elle se rattache à une controverse qui eut lieu, au XVIIIe siècle, entre divers théologiens du parti janséniste, et à laquelle l'*Ami* se réfère lui-même expressément.

En 1778, avait paru un ouvrage en 3 volumes, intitulé *Traité du Sacrifice de Jésus-Christ*[3]. L'ouvrage, publié sans nom d'auteur, était de François Plowden (✝ 1787*), ecclésiastique d'origine anglaise, dont la famille avait suivi Jacques II en France. Placé au

1. *L'Ami du clergé*, 7 juillet 1927, p. 423b et 425b.
2. *Ibid.*, p. 424a.
3. *Traité du sacrifice de Jésus-Christ*. A Paris, chez la veuve Desaint, avec Approbation et Privilège du Roi.

Séminaire des Anglais à Paris, il y avait reçu les ordres sacrés, et s'était établi dans la capitale, malheureusement en se liant au parti insurgé contre la bulle *Unigenitus* (1713).

La doctrine enseignée par Plowden au sujet du sacrifice de Jésus-Christ n'avait rien de commun avec l'hérésie nouvelle. Il l'avait puisée tout entière dans l'ouvrage similaire du P. de Condren[1], qu'ils s'abstenait de citer, mais qu'il suivait jusque dans les détails, sauf à le compléter par des développements d'importance secondaire, se rapportant au sacrement plutôt qu'au sacrifice, et intéressant la piété plus que le dogme.

La question de l'essence du sacrifice de la Messe est résolue par l'auteur dans un sens très orthodoxe et parfaitement conforme au Concile de Trente. Il fait d'abord remarquer que « la Messe est un même sacrifice avec celui de la croix, puisque c'est le même Prêtre qui offre, et la même victime qui est offerte sur la croix et sur nos autels, et que la Messe... n'a été instituée par Jésus-Christ que pour nous procurer le moyen de participer à la victime de notre salut, et de nous offrir avec elle. Ainsi, la différence ne consiste que dans la manière d'offrir, qui était sanglante et visible sur le Calvaire ; au lieu que sur nos autels elle est sans effusion de sang et invisible[2] ».

Il fait remarquer en second lieu que « sur nos autels, comme sur la croix, cet unique sacrifice est très réel, et qu'il n'est pas seulement en représentation. Car nous devons bien distinguer ces deux vérités : la Messe est la représentation du sacrifice de la Croix ; première vérité. La Messe est un véritable sacrifice ; seconde vérité[3] ».

Mais il s'agit d'expliquer comment la Messe est un véritable sacrifice. Plowden se réfère à la définition qu'il a donnée précédemment, soi-disant « d'après tous les auteurs » ; et il essaie de montrer qu'elle se vérifie à la messe de tout point. Elle est ainsi conçue: « Le sacrifice est l'offrande d'une chose extérieure et sensible, faite à Dieu par un ministre légitime, avec destruction ou changement de la chose offerte, pour rendre l'hommage dû à la souveraine Majesté[4] ».

1. *L'Idée du Sacerdoce et du Sacrifice de Jésus-Christ.* Edité par Quesnel en 1677. — Voir *op. cit.*, p. 469.
2. PLOWDEN, *Traité du Sacrifice de J.-C.*, IIIe part., ch. I, art. 4; t. I, p. 374.
3. ID., *ibid.*, p. 375.
4. ID., *ibid.*. Cf. Ire part., ch. II, art. 1; t. I, p. 44.

Appliquer cette définition au sacrifice de l'Eucharistie n'est pas facile, si l'on a égard à la condition exprimée : destruction ou changement de la chose offerte. Il semble qu'une telle condition ne peut se trouver réalisée là où la victime est le Corps même de Jésus-Christ, toujours vivant et immortel.

Pour résoudre la difficulté, Plowden juge insuffisante la théorie de l'immolation purement représentative, enseignée par un grand nombre de théologiens. « Comme en vertu des paroles de la consécration, disent-ils, le Corps de Jésus-Christ est sous l'apparence du pain, et le Sang sous celle du vin, il se fait ainsi une espèce de séparation du Corps et du Sang de Jésus-Christ, et par conséquent une sorte d'immolation ou de destruction ». A quoi l'auteur objecte: « Le Corps de Jésus-Christ, n'étant pas réellement séparé de son Sang, et encore moins son âme, par les paroles de la consécration, il s'ensuivrait que la séparation n'étant pas réelle, mais en figure, le sacrifice ne serait que représentatif et non réel[1] ».

La théorie de l'immolation virtuelle lui paraît revenir au même et n'être pas plus satisfaisante. « Des théologiens très respectables, dit-il, admettent dans le sacrifice de la Messe une espèce d'immolation appelée *mystique* ou *mystérieuse*, et qui consiste dans les paroles sacramentelles, qui, prononcées séparément sur le pain et sur le vin, pour les changer au Corps et au Sang de Jésus-Christ, auraient la vertu de les produire séparés, si cela était possible ». Mais, observe encore justement l'auteur, « comme cet effet est incompatible avec l'état d'un corps ressuscité, impassible et immortel, elles ne servent qu'à représenter cette séparation réelle, et à nous mettre sous les yeux, d'une manière sensible, et sous des signes de mort, le Corps et le Sang de Jésus-Christ vivant, à peu près de même que la réunion des deux espèces dans le calice après la fraction de l'hostie, sert à représenter sa résurrection[2] ».

Finalement, Plowden préfère suivre d'autres théologiens, dont « l'explication beaucoup plus simple », dit-il, « peut donner au commun des fidèles des idées plus nettes sur cette importante matière ». « Puisque... la Messe est un même sacrifice avec celui de la Croix, et n'en est que la continuation, il est inutile d'y chercher une immolation du Corps sacré de Jésus-Christ autre que celle qui s'est faite sur le Calvaire. Il y a eu une immolation sanglante

1. Plowden, *op. cit.*, p. 376-377.
2. Id., *ibid.*, p. 379-380.

de l'humanité sainte de Jésus-Christ sur la croix ; et dans la Messe, il se fait une véritable oblation de cette même humanité qui a été immolée, et qui est réellement rendue présente dans cet état d'immolation, quoique d'une manière non sanglante, par les paroles de Jésus-Christ que le prêtre prononce ; ce qui suffit pour conserver à la Messe la qualité de sacrifice réel et véritable[1] ».

L'essence du sacrifice de la Messe est donc placée dans l'oblation présente d'une immolation réelle passée : savoir, celle qui a été autrefois accomplie sur le Calvaire.

Cependant la définition du sacrifice, fournie au préalable, et censée admise par tous les auteurs, comportait l'offrande d'une chose extérieure, « avec destruction ou changement de la chose offerte » : et cela paraît bien exiger une destruction ou une immutation non simplement passée, mais actuelle et présente. Entre le principe posé et son application, il y a donc un désaccord, dont Plowden ne semble pas s'être rendu compte, et qui paraît inévitable, si l'on s'en tient à la définition donnée comme à une vérité traditionnelle et qui s'impose.

D'autre part, l'auteur met trop simplement l'essence du sacrifice de la Messe dans l'oblation de la victime immolée au Calvaire, sans assez spécifier la nécessité de la séparation sacramentelle du Corps et du Sang du Christ comme signe sensible de son immolation rédemptrice.

Sans doute, on vient de l'entendre dire avec beaucoup de justesse : « oblation... de cette même humanité qui a été immolée, et qui est réellement *rendue présente dans cet état d'immolation*, quoique d'une manière non sanglante, par les paroles de Jésus-Christ que le prêtre prononce[2]. » Ailleurs, il écrit encore : « De ces observations réunies résultent clairement la vérité et la réalité du sacrifice de nos autels, puisqu'il s'y fait une oblation réelle, quoique non sanglante, de Jésus-Christ immolé sur la croix, et qui, la continuant *sous les voiles d'une immolation mystérieuse*, proportionnée à notre état présent, s'offre et est offert réellement à Dieu par les ministres de son Eglise, dans les mêmes dispositions qu'il avait pour nous sur la croix et qu'il conserve dans le ciel[3]. »

Malheureusement, dans le reste de l'ouvrage, cette condition

1. Id., *ibid*, p. 378-379.
2. Plowden, *loc. cit.*
3. *Id.*, *op. cit.*, IIIe part., ch. I, art. 4, t. I, p. 385-386. Cf. t. III, IVe part., p. 351.

nécessaire n'est pas suffisamment soulignée. A peine est-elle insinuée dans la définition, d'ailleurs assez prolixe, qui est donnée du sacrifice de la Messe : « le sacrifice de l'Humanité sainte unie à la Divinité en la personne de Jésus-Christ réellement présent, que Jésus-Christ et l'Eglise offrent à Dieu visiblement par le ministère des prêtres, sous les apparences du pain et du vin, pour continuer le sacrifice de la Croix, le représenter, et en appliquer les effets aux fidèles vivants et morts[1]. »

Bien plus, on voit l'auteur assimiler trop complètement l'oblation qui se fait à la Messe à celle qui se réalise dans le ciel. « Le sacrifice que Jésus-Christ offre dans le ciel, dit-il, est parfait, et le même que celui que nous offrons. Or il est certain que dans le ciel, où il ne peut se trouver ni ombre ni figure, le sacrifice ne peut consister que dans l'oblation que Jésus-Christ continue de faire à Dieu de son immolation consommée sur la Croix, et qui persévère éternellement dans les mêmes sentiments et les mêmes dispositions qu'il conserve. C'est donc dans l'oblation que nous faisons de cette unique immolation que consiste essentiellement le sacrifice que nous offrons à Dieu sur nos autels[2]. » Et ailleurs : « Dès qu'il est constant que Jésus-Christ est Pontife éternel, il doit faire les fonctions de son sacerdoce partout où il se trouve. Or, comme il veut bien résider sur nos autels aussi véritablement qu'il est dans le ciel, quoique d'une manière cachée, comment pourrait-il se faire qu'il ne s'offrît pas également sur nos autels comme dans le ciel, pour nous approprier les effets de son sacrifice unique[3] ? »

En paraissant ainsi lier le sacrifice à la seule présence du Christ, ce langage risquait de confondre le sacrifice de la Messe et le sacrement de l'Eucharistie. On distinguait mal l'oblation sacrificale proprement dite, qui se fait officiellement sur l'autel, de la simple oblation glorieuse et invisible, qui est inséparable de la présence réelle, même dans le tabernacle.

Ce manque de précision sur un point important, et plus encore la façon générale dont était conçue la nature de l'immolation mystique ne furent pas du goût de tout le monde.

Le livre de Plowden avait à peine vu le jour qu'il fut attaqué violemment dans un ouvrage anonyme, mais dont l'auteur connu

1. Id. *ibid.*, art. 3; t. I, p. 340.
2. Plowden, *ibid.*, art. 4; p. 383.
3. Id., *ibid.*, art. 5 ; p. 391-392.

était l'abbé Bon-François Rivière, dit Pelvert : *Dissertation sur la nature et l'essence du saint sacrifice de la Messe*[1].

Originaire de Rouen, et établi à Paris, où son refus constant de signer le Formulaire d'Alexandre VII l'empêcha d'exercer aucune fonction dans les paroisses, Rivière-Pelvert composa un assez grand nombre d'écrits, sur des matières de théologie et de controverse, généralement en faveur des doctrines jansénistes. Plowden faisait, comme lui, partie de ceux qui en appelaient de la bulle *Unigenitus* de Clément XI au futur Concile général, et son livre n'avait rien des soi-disant erreurs sur le péché originel, le libre arbitre, ou la grâce que Pelvert avait pris à tâche de réfuter dans ses autres écrits. Il n'en déploya pas moins contre lui la même vigueur que contre les « ex-Jésuites ».

Son attaque excita d'ailleurs des divisions assez sérieuses dans le camp des « appelants ». Quelques-uns se rangèrent à son avis ; le plus grand nombre jugèrent son opposition trop absolue et ses procédés excessifs, ou même se prononcèrent formellement pour Plowden. Quatorze écrits parurent en ce sens, auxquels Pelvert entreprit aussitôt de répondre par une *Défense* de sa Dissertation[2], qui ne put paraître qu'un peu après sa mort (1781).

Pelvert partait, comme Plowden, de ce principe, que le sacrifice est : « l'offrande d'une chose extérieure et sensible faite à Dieu par un ministre légitime, avec la destruction ou le changement de la chose offerte, pour reconnaître le souverain domaine de Dieu, et lui rendre le culte et l'hommage qui lui sont dus par les créatures raisonnables. » Il croyait pouvoir ajouter : « Jamais personne n'a contesté cette définition[3]. »

Le principe, ainsi formulé d'une façon générale, devait s'appliquer au sacrifice de la Messe. Pelvert le remarque expressément : « Si cette oblation non sanglante du Corps et du Sang de Jésus-Christ sur nos autels est un vrai sacrifice, ainsi que l'enseigne la foi catholique, elle doit renfermer, suivant les notions que l'Ecriture nous donne du sacrifice, non seulement l'offrande du Corps et du Sang de Jésus-Christ, mais encore quelque destruction ou

1. *Dissertation sur la nature et l'essence du saint sacrifice de la Messe.* En France, 1779. L'auteur ne nomme pas Plowden, mais fait manifestement allusion à sa doctrine et aux thèses semblables émises par plusieurs autres.
2. *Défense de la dissertation ou réfutation de quatorze écrits*, 3 vol. in-12, 1781. On trouvera des renseignements sur ces 14 écrits, dans la *Biographie universelle*, de Michaud, art. Plowden (François).
3. PELVERT, *Dissertation*, p. 10.

changement qui le distingue des simples oblations, et qui en forme un sacrifice proprement dit. » « Tout le monde, ajoute-t-il encore, convient de ces principes[1]. »

Mais, tandis que Plowden identifiait l'immolation, essentielle au sacrifice de la Messe ,avec l'immolation même de la Croix, d'où résultait un relief prédominant donné à l'idée d'oblation actuelle par rapport à celle d'immolation passée : Pelvert insistait sur la nécessité d'une immolation distincte de celle de la Croix, et présente.

D'autre part, il jugeait que cette nouvelle immolation devait être aussi réelle en son genre que la première. « Qu'est-ce qui fait l'essence du sacrifice de la Messe ? dit-il. L'oblation et l'immolation. Il n'y a qu'une voix dans la tradition pour annoncer cette vérité. Il faut donc, si la Messe est un vrai sacrifice, que l'oblation et l'immolation, qui en constituent la nature, soient véritables et réelles[2]. »

C'est d'après le même raisonnement que Bellarmin avait cherché l'essence du sacrifice de la Messe dans la Communion, en tant qu'elle détruit l'être sacramentel du Christ[3] ; et De Lugo, dans la Consécration, en tant qu'elle réduit le Sauveur à un état d'abaissement où il est comme une victime morte apte à servir de nourriture[4].

Pelvert s'attache plus strictement aux données du Concile de Trente. Pour lui, toute l'essence du sacrifice de l'autel est à chercher dans la Consécration ; et l'immolation actuelle du Christ n'est autre que l'immolation non sanglante dont parle le Concile.

C'est donc cette immolation non sanglante, consistant dans la séparation sacramentelle du Corps et du Sang du Christ en vertu de la double consécration, qui doit être déclarée, non simplement figurative et commémorative de l'immolation passée, mais bien « immolation nouvelle, réelle et présente », et comme telle constitutive de l'essence du sacrifice eucharistique. L'induction paraît à l'auteur avoir une force obligatoire. « Cette immolation non san-

1. Pelvert, *Dissertation*, p. 25-26.
2. Id., *ibid.*, p. 267.
3. Pelvert, *ibid.*, p. 128, cite lui-même Bellarmin, t. 3 *Controv. de Missa*, l. I, c. 12, p. 758 : « Cum igitur victima per immolationem crucis facta desierit esse victima ; si iterum Christi corpus incipit esse victima, debet alia immolatione id fieri ; sed immolatio crucis non potest repeti. Alia igitur nova requiritur immolatio ». — Voir *Idée du sacrifice*, p. 385.
4. Voir *Idée du sacrifice*, p. 429.

glante, dit-il, est réelle, ou purement figurative. Si elle n'est que figurative, le sacrifice dont elle constitue la nature ne sera lui-même qu'une simple figure de sacrifice, et non pas un sacrifice réel et proprement dit. On ne peut donc se dispenser de convenir que l'immolation non sanglante de Jésus-Christ à la Messe est une immolation *réelle*, au moins dans l'ordre surnaturel, si l'on reconnaît avec l'Eglise le sacrifice de la Messe pour un vrai sacrifice, *verum sacrificium*[1]. »

Comment établir le caractère « actuel et réel » de l'immolation non sanglante ? Pelvert s'appuie sur un double argument, tiré du texte du Concile.

1° Le Concile rapporte l'immolation non sanglante au Christ en personne : c'est Jésus-Christ lui-même, qui, non seulement est contenu, mais est immolé à la Messe, par le ministère des prêtres, sous des signes visibles : « *Novum instituit Pascha*, se ipsum *ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus* immolandum, *in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit*[2]. » « ...Idem ille Christus *continetur et incruente* immolatur, *qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit...*[3] »

Sur quoi Pelvert s'empresse de remarquer : « Cette immolation non sanglante n'est ni métaphorique, ni purement figurative. Elle ne consiste pas non plus dans la séparation extérieure des symboles. C'est Jésus-Christ lui-même qui s'immole par le ministère des prêtres, sous ces signes visibles : *seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum*[4] ».

Et plus loin : « *Seipsum per sacerdotes immolandum sub signis visibilibus*. Paroles décisives : elles marquent expressément une immolation présente et distincte de celle de la Croix ; une immolation actuelle, qui se renouvelle tous les jours, qui s'opère par le ministère des prêtres, et qui doit se perpétuer jusqu'à la fin des siècles[5]. »

2° Le second argument est emprunté au Décret que, dans la même session XXII, et après avoir défini dogmatiquement le sacrifice eucharistique, le Concile porte « sur les choses à observer et

1. PELVERT, *op. cit.*, p. 267.
2. CONC. TRID., sess. XXII, *Doctrina de sacrificio missae*, c. I.
3. ID., *ibid.*, c. II.
4. PELVERT, *op. cit.*, p. 42.
5. PELVERT, *op. cit.*, p. 46.

les choses à éviter dans la célébration de la Messe ». Au cours de ce Décret d'ordre disciplinaire, figure, à propos du sacrifice où le Christ est immolé, l'expression « mystère redoutable ». Par là serait visé le caractère surnaturel et supraintelligible de la réelle immolation non sanglante du Christ sur l'autel.

« *Decretum de observandis et evitandis in celebratione Missae. — Quanta cura adhibenda sit, ut sacrosanctum missae sacrificium omni religionis cultu ac veneratione celebretur, quivis facile existimare poterit, qui cogitarit, maledictum in sacris litteris eum vocari, qui facit opus Dei negligenter. Quod si necessario fatemur, nullum aliud opus adeo sanctum ac divinum a Christi fidelibus tractari posse, quam* hoc ipsum tremendum mysterium, *quo vivifica illa hostia, qua Deo Patri reconciliati sumus, in altari per sacerdotes quotidie immolatur : satis etiam apparet, omnem operam et diligentiam in eo ponendam esse, ut quanta maxima fieri potest interiori cordis munditia et puritate, atque exteriori devotionis ac pietatis specie peragatur.* »

Pelvert commence par en donner cette traduction : « Il est aisé à chacun de juger quel soin il faut apporter pour célébrer le très saint sacrifice de la Messe avec tout le respect et la vénération dont on doit user dans les choses de la religion ; si on considère que celui qui fait l'œuvre de Dieu négligemment est maudit dans les Saintes Ecritures. Car si nous sommes obligés d'avouer que les fidèles ne peuvent exercer aucune œuvre si sainte et si divine, que ce *mystère terrible*, par lequel cette Hostie vivifiante qui nous a réconciliés à Dieu le Père, est tous les jours immolée sur l'autel par les prêtres ; il paraît clairement qu'il faut apporter tout le soin et l'application possible, pour faire cette action avec la plus grande pureté intérieure du cœur, et la plus grande dévotion extérieure[1] ».

Dans la suite, l'auteur raisonne comme si l'expression « mystère terrible » était appliquée par le Concile directement et formellement à « l'acte même de l'immolation non sanglante » : d'où il résulterait que cet acte d'immolation serait à concevoir proprement comme un « mystère » d'ordre intellectuel. « Cette action sacrificale, dit-il, par laquelle Jésus-Christ est immolé tous les jours sur l'autel par le ministère des prêtres, est incompréhensible aux lumières naturelles de l'esprit humain. C'est un mystère que nous devons croire et adorer avec une sainte frayeur. *Tremendum*

1. ID. *ibid.*, p. 37-38.

mysterium, quo vivifica illa Hostia qua Deo reconciliati sumus in altari per sacerdotum manus immolatur[1]. »

Finalement les deux propositions du Concile, dans le sens où elles ont été interprétées, sont présentées par Pelvert comme enseignement formel de l'Eglise. « Le Concile, dit-il, déclare que la doctrine renfermée dans ces articles, est la foi ancienne, *fides vetus;* la foi très pure de l'Eglise catholique, *fides purissima,* appuyée sur l'Evangile, sur la tradition des Apôtres et sur la doctrine des saints Pères... Il ordonne de la maintenir entière et parfaite dans toutes ses parties, et de la conserver dans toute sa pureté : *ut absoluta atque ex omni parte perfecta... retineatur... et in sua puritate... conservetur ;* et de l'enseigner aux fidèles, *et fidelibus populis praedicanda*[2]. »

De fait, l'auteur range à sa thèse tous les textes des Liturgies anciennes, des Conciles et des Pères, où il est question de « l'immolation non sanglante » du Christ, de son « immolation mystique », du « mystère » de l'autel, du « mystère merveilleux et ineffable par lequel l'Hostie spirituelle qu'est le Christ est à la fois toujours immolée et toujours la même[3]. » De ces témoignages il conclut, non seulement que l'immolation sacramentelle est une vérité constante de la foi catholique, mais qu'elle est « un mystère profond que nous devons croire fermement, sans vouloir en sonder les abîmes[4]. »

C'est tellement un mystère qu'il est inutile de s'arrêter aux objections vulgaires suggérées par la raison. « Je conviens, dit-il, qu'avec la portion de lumière naturelle dont la providence nous a pourvus, il n'est pas aisé de concevoir une immolation réelle sans effusion de sang. Mais jugerions-nous des secrets de Dieu et de sa toute-puissance par nos faibles idées ? Tout dépend de ce que Dieu nous a révélé sur cet objet par le canal de l'Eglise, dépositaire infaillible des vérités chrétiennes. Or l'Eglise fait profession de croire... que la personne même de Jésus-Christ s'immole sur nos autels sans effusion de sang. Cette immolation est donc une action de Jésus-Christ même, une action sacrificale, véritable, réellement subsistante dans l'ordre surnaturel. L'Eglise fait profession

1. Id., *ibid.*, p. 42.
2. Pelvert, *op. cit.*, p. 43. L'auteur fait valoir ici les paroles par lesquelles le Concile introduit son exposé doctrinal du sacrifice de la Messe.
3. Id., *ibid.*, p. 84-115.
4. Id., *ibid.*, p. 122.

de croire que cette immolation non sanglante est un mystère qui surpasse notre intelligence, un mystère admirable, terrible, ineffable, effrayant par sa profondeur : *mirum, ineffabile, verendum, terribile, tremendum mysterium*[1]. » Pour s'en tenir au seul Concile de Trente, l'auteur n'hésite pas à parler d'une « déclaration nette », et même d'une « définition » proprement dite, conforme à la doctrine que lui-même a exposée. Le Concile, dit-il, « n'a point fait usage du terme de *mystique* », mais « a levé l'équivoque dont on voudrait couvrir cette expression, en déclarant nettement que l'immolation non sanglante de Jésus-Christ sur nos autels est un mystère effrayant par sa profondeur, *tremendum mysterium*[2]. » Le Concile, dit-il encore à propos de l'immolation accomplie à l'autel, « la considère comme une action réelle et mystérieuse, et définit en termes absolus que Jésus-Christ est immolé lui-même tous les jours par le ministère des prêtres d'une manière surnaturelle qui dépasse les bornes étroites de notre intelligence. Tous les fidèles doivent s'exprimer et penser de même. Ne comprenant pas plus ce mystère que les autres, ils n'ont pas d'autre parti à prendre que de croire et d'adorer[3]. »

De cette immolation mystérieuse Pelvert estime cependant qu'on peut se faire une certaine idée. Il en appelle aux enseignements du même Concile de Trente sur le sacrement de l'Eucharistie, en particulier sur la transsubstantiation et sur l'effet de la double consécration[4].

C'est donc, dit-il, « le Corps même de Jésus-Christ, et son Corps seul, qui, en vertu des paroles de la consécration, se trouve sous l'espèce du pain ; c'est le Sang même de Jésus-Christ, et son Sang seul, qui, en vertu des mêmes paroles, se trouve sous l'espèce du vin ; et c'est dans cette séparation mystérieuse et sacrificale que consiste proprement cette immolation non sanglante qui représente d'une manière vive et efficace l'immolation sanglante de la

1. Id., *ibid.*, p. 265-266.
2. Pelvert, *op. cit.*, p. 253.
3. Id., *ibid.*, p. 54. Cf. p. 158 : « Exposition de foi du Concile de Trente sur le sacrifice de la Messe. Rappelons-en les articles... 5. Selon la tradition, le sacrifice non sanglant de la Messe, *incruentum sacrificium*, est un mystère profond et terrible, *terribile tremendumque mysterium*. Or, ce n'est point de l'oblation, mais de l'immolation non sanglante de la Messe que le Concile de Trente reconnaît ce grand mystère : *tremendum mysterium, quo vivifica illa Hostia quotidie per sacerdotes immolatur* ».
4. Conc. Trid., sess. xiii, *Decretum de santissimo Eucharistiae sacramento*, c. 3 et 4.

Croix, dont elle tire toute sa force et sa réalité. Il est vrai que Jésus-Christ est tout entier sous l'une et l'autre espèce ; mais, s'il est vivant, ce n'est point par les paroles de la Consécration, qui n'annonce au contraire que mort, c'est par une autre cause étrangère au sacrifice. Si cette cause étrangère cessait d'agir, le Corps de Jésus-Christ se trouverait effectivement séparé de son Sang[1]. »

On objectera que cette cause, censée étrangère au sacrifice, ne peut pas ne pas agir en fait, Jésus-Christ étant ressuscité immortel et impassible. Pelvert maintient comme chose prouvée et indiscutable que l'immolation *vi verborum*, pour être seulement virtuelle, n'en est pas moins réelle. « Cette exposition de la doctrine de l'Eglise, assure-t-il, prouve invinciblement que l'immolation de Jésus-Christ à la Messe n'est pas seulement une représentation de celle de la Croix : la personne même du Sauveur est immolée sur l'autel, et cette immolation n'en est pas moins réelle dans l'ordre surnaturel, quoiqu'elle ne soit pas sanglante. »

Il y aurait *réelle immolation*, parce que les paroles de la consécration ont *réellement* la puissance *virtuelle* de la produire, bien qu'elles ne la produisent pas en fait. « C'est, lisons-nous, par une action très réelle, qu'en vertu des paroles de la Consécration, *vi verborum*, le Corps seul de Jésus-Christ est sous l'espèce du pain, et le Sang seul de Jésus-Christ sous l'espèce du vin ; et c'est de même par une action très réelle que s'opère cette séparation sacrificale qui, selon l'expression très exacte d'un théologien moderne (Collet), met Jésus-Christ, sans qu'il meure effectivement, dans un état réel d'homme immolé à la gloire de son Père : *in statu reali hominis immolati Deo Patri*[2]. »

Ailleurs, l'auteur observe que, d'après certains théologiens, « l'immolation mystérieuse » du Christ « annonce qu'il serait dans la disposition de mourir une seconde fois si la chose était possible et nécessaire[3] » ; que « d'autres auteurs, en assez grand nombre, considèrent l'immolation mystérieuse comme un changement d'état, au moins extrinsèque, par lequel Jésus-Christ, quoique glorieux, se rend victime sur nos autels... *mutat statum* : car cet état humiliant n'est pas celui dont il jouit perpétuellement dans le ciel;

1. Pelvert, *op. cit.*, p. 289.
2. Id., *ibid.*, p. 292.
3. Id., *ibid.*, p. 329.

et quoique ce changement ne soit qu'extrinsèque, parce que Jésus-Christ ne peut rien perdre de ses qualités ni de son état glorieux, ...il n'en est pas moins réel, puisque c'est Jésus-Christ lui-même qui éprouve ce changement par son immolation mystérieuse[1]. »

Ces divers sentiments, assure-t-il, « ne sont pas, à proprement parler, des opinions, mais des vérités très certaines, qu'on ne peut s'empêcher d'admettre » ; « ce sont différentes vues, à la vérité, mais qui, jointes ensemble, caractérisent parfaitement ce vénérable sacrifice[2]. »

On aura sans doute encore peine à se représenter comme une « réelle » immolation un changement d'état tout extrinsèque. Pelvert se rabat finalement sur l'idée de *mystère*, c'est-à-dire de réalité cachée à nos yeux, et même inaccessible aux investigations de l'esprit créé, mais connue de Dieu.

« Dieu, dit-il, voit distinctement la réalité de ce sacrifice ineffable d'une victime vivante, que nous n'apercevons que sous des ombres[3]. » Comment Jésus-Christ est-il, « en même temps, immolé par une action réellement sacrificale, et vivant par l'union naturelle de son âme, de son corps et de son sang, qui subsiste toujours, malgré le glaive qui paraît les séparer ? C'est là ce mystère ineffable que le Concile de Trente et toute la tradition m'annoncent comme effrayant et terrible par sa profondeur, *ineffabile, tremendum, terribile mysterium*, et dans lequel la foi me défend de pénétrer si je ne veux pas succomber sous le poids de la gloire du Tout-Puissant[4] ».

*
* *

L'*Ami du Clergé* reprend très exactement, pour le fond et pour la forme, la thèse de Rivière-Pelvert et ses arguments.

Plus sobre sur la question de l'essence des sacrifices anciens et du sacrifice en général, le rédacteur entend prendre son point d'appui sur les seuls enseignements du Concile de Trente. Or, de la doctrine du Concile, il tire d'abord la nécessité d'admettre, non seulement une oblation, mais une immolation du Christ sur l'autel. Et à ce propos, il cite les mêmes textes qu'a fait valoir Pelvert.

1. Id., *ibid.*, p. 330-331.
2. Id., *ibid.*, p. 332-333.
3. Pelvert., *op. cit.*, p. 290.
4. Id., *ibid.*, p. 293. — Cf. *Défense de la dissertation*, ch. VII, où l'on retrouve, à l'appui de la même thèse, les mêmes raisonnements et souvent les mêmes expressions.

« Le véritable fondement dogmatique de l'immolation requise dans le sacrifice eucharistique », dit-il, « ... est ici et ne saurait être que l'enseignement authentique de l'Eglise. Or, sur l'immolation du Christ dans le sacrifice eucharistique, le Concile de Trente a fait une déclaration expresse, Sess. XXII, c. II : « Le même Jésus-Christ qui « s'est offert lui-même sur l'autel de la Croix avec effusion de sang, « est CONTENU et IMMOLÉ sans effusion de sang dans ce divin sacri- « fice, qui s'accomplit à la Messe. » Ce texte, à moins d'en mutiler le sens obvie, est péremptoire[1] ».

Et il est confirmé par d'autres que Pelvert a également cités. Tandis que l'immolation sanglante s'est faite une fois pour toutes, « l'immolation non sanglante, à l'autel, par le ministère des prêtres, se renouvelle chaque jour, *in altari per sacerdotes quotidie immolatur.* » L'immolation sanglante est passée : « l'immolation non sanglante est actuelle, et se renouvelle chaque fois qu'est offert le sacrifice de la messe sous les espèces du pain et du vin, *incruente immolatur... seipsum ab ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum*[2] ».

D'où cette première proposition : « Le concept du sacrifice-oblation, pour être exact et complet, implique, à l'autel même, une immolation du Christ, immolation non sanglante, et par conséquent distincte de l'immolation sanglante de la Croix[3] ».

Une seconde proposition porte sur la nature de cette immolation non sanglante du Christ eucharistique. Elle affirme que cette immolation, nouvelle et présente, n'est pas simplement figurative, mais bien réelle.

Que ce ne soit pas une simple immolation figurative, l'auteur le déduit des textes mêmes du Concile qu'il vient de rapporter. Car, aussitôt après en avoir tiré l'idée d'une immolation actuelle et non sanglante, distincte de l'immolation sanglante de la Croix, il croit pouvoir ajouter : « C'est *donc* aller contre la déclaration même du Concile de Trente que d'interpréter l'immolation mystique de la Messe dans le sens d'une simple figure d'immolation, figure résidant dans la séparation des espèces sacramentelles. Le Concile de Trente... déclare que Jésus-Christ LUI-MÊME est immolé à la Messe par le ministère des prêtres sous des signes visibles, *seipsum per sacerdotes immolandum sub signis visibilibus*. Il déclare que le même Jésus-

1. *L'Ami du clergé*, 7 juillet 1927, p. 424a.
2. *L'Ami du clergé*, *ibid*, p. 424a ; cf. 426a.
3. *Ibid.*, p. 423b.

Christ qui s'est offert sur la croix avec effusion de sang est contenu et immolé sur l'autel sans effusion de sang : *idem ille Christus qui in ara crucis seipsum cruente obtulit, in hoc divino sacrificio continetur et incruente immolatur.* Enfin, il déclare que cette Hostie vivifiante est tous les jours immolée par les prêtres, *vivifica illa Hostia..., quotidie per sacerdotes immolatur.* Comment concilier ces paroles avec la prétendue immolation purement figurative ? Si c'est sur le Corps et sur le Sang mêmes de Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie que s'opère cette immolation, la restreindre à la seule séparation extérieure des espèces, n'est-ce pas changer la doctrine du Concile ? Il dit expressément que c'est sous les signes visibles que se fait cette immolation non sanglante du Corps et du Sang de Jésus-Christ, *sub signis visibilibus*, et non point DANS ces signes mêmes. Sans doute, ces signes rendent sensible l'acte d'immolation qu'ils dérobent à nos yeux, mais ils sont incapables par eux-mêmes d'immolation quelconque[1] ».

Il faut donc conclure à la réalité intrinsèque et actuelle de l'immolation qui nous apparaît d'abord extérieurement comme une figure de l'immolation sanglante passée. « S'il est exact de dire que la victime de l'autel n'est pas autre chose que celle du Calvaire ; que Jésus-Christ continue à l'autel l'état victimal de la Croix : il n'en faut pas moins affirmer que cet état victimal de la Croix, remémoré, représenté, signifié, sous la division des espèces sacramentelles, constitue, pour le Christ lui-même, une immolation nouvelle et réelle[2] ».

D'où la seconde proposition ainsi conçue : « Cette immolation pleine de mystère possède une réalité objective dont la séparation des espèces sacramentelles n'est que la manifestation sensible[3] ».

L'auteur sent le besoin de s'expliquer. Il est « nécessaire, dit-il, que l'immolation non sanglante de la Messe *représente* l'immolation sanglante de la Croix, et qu'elle tire de cette immolation sanglante toute son excellence et sa vertu. Il faut toutefois se faire une idée plus précise du terme *représentation* ». Ce terme « pourrait signifier, ou bien une simple image, qui représente d'une manière morte et inanimée un événement ancien, ou bien une action qui ressemble à cet événement passé et qui le retrace et le renouvelle de telle ou telle manière. » Or, « représentation est pris ici comme synonyme de

1. *L'Ami du clergé*, *ibid.*, p. 426a.
2. *Ibid.*, p. 424a.
3. *Ibid.*

ressemblance, de répétition, de renouvellement ». « Si l'on considère l'immolation mystérieuse de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin, ce n'est point une simple image, qui représente l'immolation sanglante de la croix, mais une action très réelle, par laquelle cette immolation sanglante est actuellement retracée et renouvelée sans effusion de sang. » Les paroles mêmes du Concile « montrent clairement que la représentation véritable et proprement dite qui, à la Messe, se fait du sacrifice de la Croix, consiste avant tout dans l'immolation non sanglante de Jésus-Christ même sur l'autel, et que ces symboles, par la séparation extérieure qu'ils offrent aux yeux des assistants, ne font que manifester cette représentation, la rendre palpable et sensible autant qu'elle peut l'être[1] ».

En d'autres termes, la séparation sacramentelle du Corps et du Sang du Christ par la double consécration, ne serait pas seulement l'image de la séparation réelle qui eut lieu jadis au Calvaire : elle serait aussi la manifestation sensible d'une nouvelle immolation, opérée secrètement, néanmoins réellement, sous le couvert de ce signe visible.

C'est sans doute, pourquoi, interprétant ce passage du Concile, où il est dit que le Christ a voulu laisser à l'Eglise un sacrifice visible, par lequel son sacrifice sanglant « fût *représenté*, la *mémoire* en fût conservée jusqu'à la fin des siècles, et la *vertu* salutaire en fût appliquée pour la rémission des péchés quotidiens[2] », l'auteur, après avoir observé très exactement que, par ce texte, « la messe nous apparaît comme la *représentation*, le *mémorial* du sacrifice sanglant, mais une représentation, un mémorial vivant, dont la *vertu* agissante applique les mérites du sacrifice de la croix[3] », se laisse aller ailleurs à le traduire en ces termes très différents : « le Sacrifice de la Messe est un sacrifice essentiellement ordonné au sacrifice de la croix, dont il est la *représentation*, le *mémorial*, la REPRODUCTION[4]. »

Mais quelle idée peut-on se faire de cette immolation à la fois non sanglante et réelle, et telle que l'on peut parler d'un « renouvellement » et d'une « reproduction » de l'immolation de la Croix ?

L'auteur commence par déclarer que « la réalité de l'immolation non sanglante de l'autel... consiste dans la séparation sacramentelle

1. *Ibid*, p. 427a, b.
2. CONC. TRID., sess. XXII, c. I.
3. *L'Ami du Clergé*, *ibid.*, p. 424b.
4. *Ibid.*, p. 424a.

du Corps et du Sang de Jésus-Christ[1] ». Et, à l'appui de son affirmation, il apporte, comme Pelvert, les textes du Concile relatif au sacrement de l'Eucharistie, c'est-à-dire à la transsubstantiation et à la double consécration.

« Si l'on veut, dit-il, pénétrer le mystère eucharistique, il faut rapprocher des chapitres concernant le sacrifice, ce chapitre concernant le mode de la présence réelle... Ce n'est pas seulement par la séparation des espèces sensibles qu'il faut expliquer le langage du magistère ; car ce langage suppose quelque chose de plus. C'est le Corps même de Jésus-Christ et son Corps seul qui, en vertu des paroles de la consécration, se trouve sous l'espèce du pain ; c'est le Sang même de Jésus-Christ, et son Sang seul, qui, en vertu des mêmes paroles, se trouve sous l'espèce du vin ; et c'est dans cette séparation mystérieuse et sacrificielle que consiste proprement l'immolation non sanglante, qui représente d'une manière si vive et si efficace l'immolation sanglante de la Croix[2] ».

On reconnaît, presque mot pour mot, le raisonnement de Pelvert.

Et ce sont encore les propres expressions de Pelvert que l'on retrouve dans ces propositions auxquelles *L'Ami* est finalement acculé : « La réalité de l'immolation sanglante de l'autel ne peut exister que *dans l'ordre surnaturel* ». « L'immolation non sanglante de la Messe appartient à l'*ordre du mystère*[3] ».

Les mêmes paroles du Concile sont alléguées à l'appui de ces propositions, et en termes semblables. Le Concile, lisons-nous, appelle la Messe *hoc ipsum tremendum mysterium quo... immolatur.* Ce mystère profond exclut l'immolation purement figurative. Un mystère, en effet, est une vérité cachée, mais très réelle, et non pas une simple figure ; c'est une vérité incompréhensible, mais non pas simplement la représentation extérieure d'un événement passé. Si le Concile eût considéré l'immolation mystique comme une immolation purement figurative, il n'aurait pu la proposer comme un mystère ineffable sans tromper les fidèles : hypothèse insoutenable[4] ».

Un peu plus loin — et cela nous rappelle encore Pelvert — ce n'est plus « la messe », mais bien « l'immolation », que le Concile est censé avoir qualifiée de mystère : « L'immolation non sanglante

1. *Ibid.*, p. 428a.
2. *Ibid.*, p. 428b.
3. *L'Ami du Clergé*, *ibid.*, p. 427a, b.
4. *Ibid.*, p. 426a.

de Jésus-Christ sur nos autels, dit le Concile de Trente dans le Décret déjà cité, est un mystère effrayant par sa profondeur, *tremendum mysterium*[1] ». Et encore : « Nous avons déjà entendu le Concile de Trente faire profession que cette immolation est un mystère qui surpasse notre intelligence, mystère effrayant par sa profondeur : *tremendum mysterium*. Ce n'est donc pas seulement une simple figure d'immolation, qui n'a rien de mystérieux, mais une immolation miraculeuse, étonnante et incompréhensible. En conséquence, il faut avant tout éviter de concevoir l'immolation sanglante de la croix et l'immolation non sanglante de l'autel comme deux espèces d'immolation appartenant au même ordre de choses. Chacune est réelle, mais en son ordre. Dans l'ordre naturel, l'immolation de la croix est réelle, c'est-à-dire sanglante ; et dans cet ordre, l'immolation de l'autel n'est pas réelle, puisqu'elle est non sanglante. Mais dans l'ordre surnaturel, où elle se produit, l'immolation non sanglante possède une réalité mystérieuse, qui se concilie avec l'état glorieux de Jésus-Christ dans le ciel[4] ».

(*A suivre.*) M. LEPIN.

1. *Ibid.*, p. 427a.
2. *Ibid.*, p. 427b.

L'histoire du dogme de la Trinité[1]

Il y a quelque dix-huit ans, paraissait sous le titre : *Histoire du dogme de la Trinité des origines à saint Augustin*, tome I, *Les Origines*, un gros volume qui fut immédiatement l'objet des recensions les plus élogieuses, et, ce qui est encore mieux, le point de départ des recherches les plus attentives sur les problèmes dont il avait abordé l'examen. L'auteur de ce livre, professeur d'histoire des Origines chrétiennes à l'Institut catholique de Paris, était déjà connu du monde savant par de remarquables études sur la grammaire de Cicéron ; le public catholique appréciait surtout en lui le courageux et clairvoyant essayiste, qui, durant les pires années de la crise moderniste, avait sans défaillance dénoncé les périls de la philosophie et de l'exégèse nouvelles. L'*Histoire du dogme de la Trinité* se présentait ainsi comme l'œuvre d'un philologue et d'un historien, dont la foi et l'attachement filial à l'Eglise étaient au dessus de tout soupçon : dans les circonstances où elle était publiée, elle prenait en quelque sorte la valeur d'un manifeste, montrant à la fois aux incroyants que, par la condamnation du modernisme, l'Eglise n'avait pas entendu renoncer à l'étude historique de ses origines, et aux croyants que l'on pouvait en même temps employer les plus rigoureuses méthodes de l'érudition sans rien perdre de sa piété, de son amour pour le Christ, de son respect pour l'Eglise.

Dix-huit ans, c'est pour les livres aussi bien que pour les hommes, une longue et pénible étape. Peu d'ouvrages la franchissent

1. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité, des origines au concile de Nicée.* Tome I. *Les origines*, 6e édit. ; in-8° de XXIV-694 pp. ; Tome II. *De saint Clément à saint Irénée*, in-8° de XXI-702 pp. Paris, G. Beauchesne, 1927-1928, 2 vol. à 45 francs.

sans vieillir. La plupart des travaux historiques ne parviennent même pas à triompher de l'obstacle. Le livre du R. Père Lebreton est sorti victorieux de l'épreuve : il est aujourd'hui aussi nouveau, aussi jeune qu'au temps, déjà lointain, de sa publication. A vrai dire, l'auteur n'a pas épargné les soins et le travail, pour conserver à son œuvre cette merveilleuse actualité qui nous ravit. Soutenu par l'inlassable confiance de ses lecteurs, il a dû en donner plusieurs rééditions : chacune d'elle a été marquée par des corrections et des changements. Celle qui vient de paraître est la sixième ; elle se donne comme entièrement refondue, et ces mots expriment la stricte vérité. Bien des chapitres du livre ont été écrits à nouveau ; toutes les pages ont été l'objet de la plus attentive revision ; et celles qui se présentent sans aucune modification peuvent être regardées comme définitives.

En même temps que paraît une nouvelle édition des *Origines*, le tome second de la grande *Histoire* sort enfin des presses. Il est consacré au second siècle, de saint Clément à saint Irénée. Ce tome second ! de combien de vœux ne l'avons-nous pas appelé, depuis que nous avions lu les pages émouvantes du premier volume ! Combien de craintes n'avons-nous pas éprouvées à son sujet, tandis que, trop lentement à notre gré, l'auteur en méditait dans l'étude et dans la prière les moindres formules ! Nous savions, certes, que le livre se mûrissait au milieu des épreuves, parfois les plus douloureuses, deuils de famille multipliés, fatigues d'une santé chancelante condamnée à de perpétuels ménagements, et nous savions aussi que, de telles souffrances, ne pourrait sortir qu'une œuvre étrangement forte et vivante. Mais l'œuvre parviendrait-elle à naître ? La voici enfin, telle que nous l'avions rêvée, et meilleure encore, s'il est possible, toute faite d'une minutieuse critique à laquelle n'échappe aucune difficulté, et d'une respectueuse tendresse pour les plus anciens témoins de notre foi, au lendemain de l'âge apostolique. Notre premier sentiment est tout de reconnaissance et d'admiration pour son auteur. Au R. Père Lebreton, qui, depuis de si longues années, a été pour moi le meilleur des maîtres et le plus fidèle des amis, je voudrais pouvoir dire, tels que je les éprouve à la lecture de son ouvrage, mes sentiments de vénération, de confiance et d'attachement.

***

Les origines, lorsqu'il s'agit du dogme de la Trinité, c'est un vaste triptyque, où se déploient successivement le milieu hellénique, la préparation juive, la révélation chrétienne. Comme tous les titres très généraux, ceux-ci pèchent peut-être par défaut, car ce n'étaient pas seulement des influences helléniques qui se faisaient sentir dans le monde méditerranéen au moment de l'apparition du christianisme, mais aussi des influences orientales ; et la préparation juive était déjà une révélation, si l'on entend ce terme au sens strict d'une parole divine. D'ailleurs, il serait puéril d'insister sur une vaine chicane de mots : l'empire romain est bien la patrie du christianisme. et dans cet empire, les idées grecques sont, au premier siècle, celles qui dominent encore les intelligences ; plus tard seulement se déferlera le flot impétueux de l'orientalisme, et il sera loisible à l'historien, lorsqu'il abordera l'étude du IIe ou du IIIe siècle, de parler des mystères égyptiens, syriens, iraniens et des autres. Au temps où prêche saint Paul et où écrit saint Jean, la religion populaire ne trouve devant elle d'autre concurrence que celle du culte des souverains qui s'unit à elle sans difficulté, et les esprits cultivés cherchent dans le stoïcisme, plus ou moins renouvelé, la réponse décisive aux éternels problèmes.

Ce qui nous frappe aujourd'hui, lorsque nous essayons de nous rendre compte de l'état d'esprit des contemporains des apôtres, c'est l'étrange chaos des doctrines et des croyances au milieu desquelles ils ont à se débattre. Les mythologies traditionnelles gardent leurs adorateurs ; la religion des empereurs romains, de plus en plus recommandée par les avantages matériels qu'elle rapporte à ses fidèles, se répand partout et crée un lien nouveau entre Rome et les peuples conquis ; les systèmes philosophiques s'épuisent à fournir à leurs adeptes la satisfaction de leurs aspirations vers un monde meilleur. Le mêmes hommes cependant, après avoir passé la nuit dans le temple d'Asclépios pour recevoir du Dieu une vision bienfaisante, sacrifient au génie de l'empereur à leur réveil ; puis ils passent la journée à relire les écrits de Chrysippe ou de Cléanthe, ou à méditer sur l'esprit divin qui habite en eux. Une telle attitude nous semble pleine de contradictions, et elle l'est en effet. Mais on a bien le temps de vivre selon la logique ! A défaut d'une

solution unique, mais cohérente, les meilleurs esprits vont de l'une à l'autre, et l'allégorie, s'il en est besoin, leur fournit le moyen commode d'échapper aux sophismes les plus évidents.

Entre ces croyances troubles et hésitantes, et les clartés décisives du dogme chrétien, nous apercevons un tel abîme

« que nous ne concevons guère la possibilité d'une équivoque et beaucoup moins encore d'un compromis. Quel rapport entre le Verbe, Fils de Dieu, et ce logos, force et loi du monde, qui est en chacun de nous germe de vie, principe de pensée et loi morale ? Comment confondre le Saint-Esprit, le Paraclet, avec cet air enflammé qui pénètre tous les êtres, qui les enserre et qui les anime ! Au second siècle, ce contraste était moins nettement perçu : à tous les esprits cultivés les théories stoïciennes étaient familières ; les dogmes chrétiens, presque inconnus ; quand donc ils entendaient parler d'un Dieu qui remplit tout l'univers, d'un Logos incarné, d'un Esprit habitant en chacun de nous, ils interprétaient volontiers tout cela au sens stoïcien, d'une âme matérielle qui pénétrait le monde et animait l'homme... A cette époque de compromis, où l'on ne vit qu'éclectisme en philosophie et syncrétisme en religion, il fallut à l'Eglise une vigueur plus qu'humaine pour conserver à sa foi sa transcendance intransigeante pour défendre la pureté de son dogme contre ses ennemis et parfois, même contre ses propres docteurs (t. I, p. 98-99). »

Lorsqu'on passe du monde grec au monde juif, lorsqu'on interrompt la lecture de Sénèque et de Plutarque pour prendre les livres de l'Ancien Testament, on croit respirer une atmosphère nouvelle. Ici du moins, la foi religieuse trouve un principe stable : « Ecoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est un Dieu unique. » Cette formule, que les juifs pieux doivent réciter chaque jour au début de leurs prières, traduit magnifiquement la croyance essentielle dont le peuple choisi a reçu le dépôt. Les dieux des nations ne sont rien ; les anges et les démons ne sont que des esprits dociles ou rebelles. Seul, dans la splendeur de son unité, Jahvé mérite et reçoit les hommages de ses adorateurs, n'étant pas seulement le seul Dieu d'Israël, mais étant, d'une manière absolue, le seul Dieu véritable. Sans doute les rabbins ont pu exagérer sa transcendance : quelques-uns d'entre eux l'ont relégué si loin dans l'immensité des cieux qu'ils l'ont rendu inaccessible, et qu'ils ont dû imaginer, entre lui et nous, toutes sortes d'intermédiaires plus ou moins inexistants, la gloire, la parole, le nom, que sais-je encore ? Ces imaginations mêmes servent à mieux montrer la puissance de la foi monothéiste, à mettre en un meilleur relief la distance qui sépare Israël des nations.

Déjà d'ailleurs les livres inspirés de l'Ancien Testament insinuent en quelques-unes de leurs pages le mystère de la Sainte Trinité : « Par la parole de Dieu, les cieux ont été affermis, et par l'esprit de sa bouche, toute leur vertu », tel est le cri de joie du psalmiste, dans lequel la tradition catholique s'est plu à reconnaître l'annonce des trois personnes divines. Plus que tous les autres, les écrits sapientiaux, Proverbes, Ecclésiastique, Sagesse, semblent poser des jalons et laisser prévoir la pleine lumière de l'Evangile : s'il faut renoncer à trouver dans les discours qu'ils prêtent à la Sagesse divine autre chose que des prosopopées, on peut admirer cependant le choix des expressions, la richesse des formules et croire que tout cela a été voulu par l'Esprit Saint, pour être entièrement éclairci par l'enseignement de Jésus.

Au moment de la venue du Seigneur, d'autres écrits que ceux de l'Ancien Testament exercent leur influence sur la pensée juive et en fournissent l'expression. En Palestine, ce sont les livres rabbiniques, psaumes, targums, talmuds, midraschs, apocalypse. En Egypte, ce sont surtout les ouvrages de Philon d'Alexandrie. Il est possible de passer rapidement sur les livres rabbiniques qui n'ont exercé qu'une influence minime sur la théologie trinitaire. Il est indispensable au contraire de consacrer un long et minutieux examen aux œuvres de Philon, et le R. P. Lebreton ne manque pas à ce devoir. Peu de chapitres, dans son livre, semblent lui avoir coûté plus de peine, et avoir été l'objet de plus de révisions attentives que celui qui s'occupe de Philon ; et il faudrait y ajouter, pour être complet, divers articles ou recensions, parus au cours de ces dernières années et relatifs au même personnage. A vrai dire, on ne peut que s'étonner de l'importance prise par ce philosophe dans l'étude des origines du dogme chrétien. Les plus anciens Pères le mentionnent assez rarement, et s'ils adoptent ses interprétations des noms propres ou ses explications allégoriques des nombres, c'est que tout cela faisait déjà partie d'une tradition, dont Philon n'est pas l'inventeur. Au reste, ils ne semblent pas lui devoir grand'chose en fait de doctrine, et nous ne savons pas au juste l'influence exercée sur ses contemporains par le Juif d'Alexandrie. Mais il se trouve qu'il a longuement parlé du Logos, et que l'Evangile de saint Jean a fait entrer le mot dans le vocabulaire chrétien : voilà pourquoi tout le monde se croit obligé d'étudier Philon; lorsqu'on a passé beaucoup de temps à l'examen de ses écrits, on

s'aperçoit qu'ils ne contiennent pas une doctrine très cohérente, et que tous ses fragments d'exégèse supportent mal d'être rapprochés l'un de l'autre comme les éléments d'une synthèse.

A tout le moins, l'étude du philonisme permet de mieux apprécier la valeur de la révélation chrétienne. Entre l'un et l'autre, il y a toute la distance du rêve à la foi.

Philon « a pu se complaire dans ses spéculations ingénieuses et aimer à suivre, à travers les textes bibliques, ces entités célestes que donnaient aux récits sacrés des profondeurs nouvelles et mystérieuses, il a pu goûter ces interprétations symboliques comme des initiations à des vérités plus hautes ; mais, en réalité, il n'a trouvé là que ce qu'il y apportait lui-même : le désir de Dieu, le sentiment de l'immense distance qui nous en sépare, le besoin et l'illusion de rencontrer entre lui et nous quelque halte, quelque ville de refuge, où l'âme puisse contempler de loin celui qu'elle ne peut atteindre, et se recueillir pour un nouvel effort (t. I, p. 250). »

Il n'y a rien là de vivant et de réel, et c'est un abîme qui, malgré l'identité du nom, existe entre le Verbe de Philon et le Verbe de saint Jean.

Au cours de ces dernières années, l'étude du Nouveau Testament a été complètement renouvelée. Les hypothèses reçues en 1910 par les critiques ont laissé la place à de nouveaux systèmes. On a examiné de plus près la foi au Seigneur Jésus dans l'Eglise naissante. Après l'hermétisme, l'iranisme, puis tout récemment le mandéisme ont fait leur apparition triomphale dans le domaine de l'exégèse. A côté de la *religionsgeschichttiche Methode*, la *formgeschichtliche Methode* a trouvé de nombreux et fidèles défenseurs. Inutile de dire que le P. Lebreton est au courant de tous les travaux importants, et qu'il en tient compte dans son ouvrage : les précieuses chroniques qu'il publie régulièrement dans les *Recherches de Science religieuse* donnent une idée de l'ampleur de son information. Au plus est-il permis de remarquer que les théories nouvelles se succèdent si rapidement qu'elles ont le temps d'apparaître et parfois même de disparaître entre l'impression d'un livre et sa publication : au mandéisme par exemple, le P. Lebreton ne consacre qu'une note très brève (t. I, p. 490, n. 1) ; et c'est d'ailleurs tout ce que mérite cet étrange système où l'on a, ces derniers temps, voulu trouver une source de l'Evangile de saint Jean. La faveur rencontrée dans certains milieux par la *Ginzah*, le livre sacré de la secte, a tout juste duré l'espace de quelques mois.

Les recenseurs, qui ont rendu compte de la première édition des *Origines*, ont été unanimes à relever l'accent profondément religieux des pages consacrées à l'étude du Nouveau Testament. Les additions et corrections apportées à l'édition présente n'ont rien enlevé à cet accent. On sent que l'auteur a vécu dans une longue intimité avec les écrivains inspirés pour être capable d'en parler comme il le fait. Peut-on mettre le caractère spécial de l'Evangile de saint Jean dans un meilleur relief que par les constatations suivantes. Les récits de l'apôtre

« présentent une interprétation plus profonde de faits jadis imparfaitement saisis ; tout ce passé date sans doute de soixante ans au moins, mais le temps, loin d'effacer ces souvenirs lointains, les a peu à peu révélés. N'est-ce pas ainsi que les événements décisifs de la vie se gravent dans l'âme qui s'en nourrit ? De l'encombrante multiplicité des détails, quelques-uns seuls sont retenus ; mais le fait, schématisé et comme aminci, est plus intimement pénétré par l'âme, et, à son tour plus profondément imprégné de sa vie. Ici, d'ailleurs, il y a plus et mieux que cette lente réflexion de l'âme qui murit ses souvenirs et les vivifie ; il y a l'action de l'Esprit qui les éclaire et qui en révèle l'aspect le plus intime (t. I, p. 487-448). »



Avec la mort de saint Jean, s'achève définitivement la série des révélations divines. Les écrivains postérieurs s'en rendent compte : ils aiment à s'appuyer sur l'autorité des apôtres et leurs affirmations sont d'autant plus assurées qu'ils en éprouvent la conformité avec l'enseignement apostolique. Aussi faut-il surtout chercher à entendre dans leur voix l'écho de la grande voix de l'Eglise qui garde la tradition. Les témoignages individuels sont intéressants à recueillir ; ils représentent souvent des essais plus ou moins audacieux, plus ou moins heureux, pour traduire dans le langage des systèmes philosophiques les mystérieuses réalités de la révélation ; mais ils sont bien peu de choses auprès des articles définis qui s'expriment dans les symboles, ou des croyances précises qu'énonce la loi de prière.

Ce qui constitue la grande originalité, ce qui fait le puissant intérêt du volume que le R. P. Lebreton vient de consacrer à l'histoire du dogme trinitaire au cours du IIe siècle, c'est justement l'effort accompli par l'auteur pour recueillir les échos trop souvent affaiblis qui nous parviennent de la foi catholique à cette époque.

De ces échos, le plus puissant reste, à n'en pas douter, le symbole baptismal. On a beaucoup étudié au cours de ces dernières années la préhistoire du symbole, et il semble désormais admis que deux schèmes, l'un trinitaire et l'autre christologique, ont été réunis à un moment donné en une seule formule, après avoir pendant quelque temps mené une existence séparée. Le R. P. Lebreton accepte cette hypothèse, en faveur de laquelle on apporte des arguments très forts. L'essentiel est que, dès les premiers jours, les chrétiens aient été baptisés au nom des trois personnes divines et qu'ils aient affirmé leur foi à ces trois personnes. Il en a été ainsi :

« Pendant les trois premiers siècles qui précèdent Nicée, nul concile général ne s'est réuni, nulle formule de foi n'est promulguée et cependant dès l'ère apostolique, les hérésies ont pullulé ; l'Eglise leur oppose une règle de foi et cette règle c'est avant tout ce symbole. Il est vrai, alors comme toujours, l'organe de sa tradition est d'abord le magistère vivant ; la formule n'est que l'expression qui le traduit, que l'instrument dont il se sert ; mais, alors, il n'eut nulle expression plus authentique, nul instrument plus efficace que ce symbole. Chaque chrétien y reconnaît la foi de son baptême, son trésor personnel le plus précieux et, en même temps, il y vénère la foi des apôtres, le dépôt commun de toute l'Eglise : qu'il passe d'Ephèse à Rome, de Smyrne à Lyon, de Césarée à Carthage, il se sent partout dans la même armée, où tous ont prêté le même serment et répètent le même mot de passe ; comme le dit saint Irénée, il contemple partout la même lumière de foi, de même qu'il est éclairé partout par le même soleil de Dieu. On peut affirmer sans crainte que si des docteurs nés et élevés dans le paganisme ont su, parmi tant d'écoles rivales, maintenir substantiellement l'intégrité de la révélation chrétienne par rapport à des objets aussi mystérieux que le dogme de la Trinité, ils l'ont dû surtout à l'influence protectrice du symbole baptismal (t. II, p. 192-193). »

Beaucoup plus difficile à recueillir que le témoignage du symbole est celui de la prière liturgique. Nous savons, ou nous croyons savoir que, pendant longtemps, la liturgie chrétienne ne posséda pas de formules définitivement fixées, et que, sur des thèmes réglés par l'usage se multipliaient les improvisations. Tout au plus quelques passages des plus anciens écrits sont-ils des prières, dont l'allure générale, le style, la solennité, l'ampleur nous autorisent à penser que l'Eglise s'exprimait ainsi dans ses cérémonies officielles. Les actions de grâces pour la création du monde que développe avec complaisance la première lettre de saint Clément, la grande supplication qui termine la même lettre sont à citer

au premier rang ; et il est remarquable que quelques-uns de ces morceaux sont parallèles à des textes liturgiques des *Constitutions apostoliques*. Le cas de la prière eucharistique de la *Doctrine des apôtres* est beaucoup plus discutable : cette prière est tellement différente de toutes les autres prières eucharistiques, elle nous transporte dans un monde si étrange que nous ne pouvons nous empêcher de nous demander s'il y eut jamais une Eglise catholique capable d'employer une formule semblable. Le R. P. Lebreton y reconnaît du moins une prière chrétienne, une prière spontanée et ardente (t. II, p. 195). Nous ne demandons pas mieux que d'en être persuadés.

D'autres prières, qui n'ont rien de liturgique, et qui expriment avant tout les sentiments personnels de leurs auteurs, peuvent être également recueillies, parce qu'elles nous montrent du moins comment parlaient ou chantaient les chrétiens lorsqu'ils s'adressaient à Dieu. La prière de saint Polycarpe, celles des martyrs d'Abitina, des martyrs de Lyon, d'autres encore que transcrivent les Actes des martyrs sont à citer comme d'éloquents témoignages, et le R. P. Lebreton a raison de faire remarquer que les martyrs se recrutent dans l'Eglise entière, dans toutes les classes de la société, qu'ils sont frappés, ici ou là, au hasard des dénonciations privées, des soulèvements populaires ou des initiatives cruelles des magistrats, et qu'à ce titre, ils peuvent être regardés comme des représentants de la foi commune (t. II, p. 235).

Nous serions particulièrement heureux de posséder encore quelques-unes de ces hymnes au Christ dont parle déjà Pline le Jeune dans sa lettre à Trajan, et que signale aussi, dans la première moitié du IIIe siècle, l'auteur inconnu du traité Contre Artémon. Si l'on met à part l'hymne du soir que chante toujours l'Eglise grecque, et l'hymne du matin que l'Eglise latine a insérée dans la liturgie de la messe, nous n'en connaissons aucune. Le R. P. Lebreton cite avec sympathie les Odes de Salomon qu'a publiées Rendel Harris en 1909 (t. II, p. 223-226) : nous ne partageons pas la même sympathie, parce qu'il ne nous semble pas que ces Odes aient été rédigées dans la grande Eglise : il faut reconnaître cependant qu'elles ne sont pas sans intérêt, et qu'elles éclairent à leur façon l'usage catholique.

A l'examen des témoignages collectifs succède l'étude des écrits individuels ; et ceux-ci ont une autorité différente selon la place oc-

cupée dans l'Eglise par celui qui les a rédigés. Un évêque, comme saint Ignace d'Antioche, saint Polycarpe de Smyrne, saint Théophile d'Antioche, est un meilleur représentant de la foi chrétienne qu'un laïque sans mandat comme Hermas. Un Tatien, qui finit sa vie dans l'hérésie, et qui, même au temps de son appartenance à l'Eglise, fait preuve d'exagération et d'indépendance, ne doit pas être écouté avec autant d'attention qu'un Justin qui donne sa vie pour le Christ ; et lorsqu'on se trouve en présence d'une lettre, telle que celle de saint Clément aux Corinthiens, qui a pour auteur responsable l'évêque de Rome, qui est « l'épiphanie de la primauté romaine », on éprouve pour un pareil document un respect tout particulier. Le R. P. Lebreton insiste fortement sur ces principes, qu'il est difficile de ne pas approuver. Il est remarquable en effet qu'au cours de ce deuxième siècle qui voit se produire les premiers essais d'explication théologique, ceux-ci ne sont pas l'œuvre des évêques, mais des docteurs. Les évêques affirment ; les docteurs raisonnent. Même lorsque saint Théophile d'Antioche emploie, pour la première fois à notre connaissance, le terme Trinité, et lorsqu'il parle du Verbe intérieur et du Verbe proféré, il le fait en toute simplicité, et paraît bien se référer au vocabulaire en usage dans son Eglise : sa mission est de dire la foi traditionnelle et non pas d'en essayer l'éclaircissement philosophique. Or ce sont ceux qui ont tenté l'œuvre difficile, et d'ailleurs nécessaire, d'explication, de systématisation, qui ont été les plus exposés à l'erreur, et qui peut-être y sont quelquefois tombés : il faut étudier loyalement leur témoignage, mais reconnaître que leur autorité n'engage pas *ipso facto* celle de l'Eglise. Peut-être les historiens des dogmes se seraient-ils évité un certain nombre de déboires, s'ils avaient appliqué ces règles de sagesse à l'étude des témoins anténicéens du dogme de la Trinité.

Le cas d'Hermas est particulièrement instructif ; et j'avouerai sans peine que les pages consacrées à son examen par le P. Lebreton ont été de celles qui ont le plus excité ma curiosité. Il me tardait de savoir comment l'éminent historien interprétait les étranges paraboles du Pasteur. La solution qu'il donne du problème est tout à fait remarquable. Après avoir rappelé que le *Pasteur* n'est pas une œuvre d'une seule venue, mais qu'il a été composé par morceaux successifs, dans lesquels l'auteur se corrige lui-même et pré-

cise sa pensée, il se défend d'y chercher une seule théorie adoptée une fois pour toutes par Hermas, il y découvre des essais, plus ou moins satisfaisants, qui se superposent les uns aux autres, qui s'enchevêtrent parfois et qui se contredisent, mais dont aucun ne doit être regardé comme une solution définitive. D'ailleurs, et ceci est très important,

« Tout n'est pas également incertain et flottant dans la pensée d'Hermas : les spéculations théologiques lui donnent le vertige, mais l'aspect moral du dogme est pour lui beaucoup plus saisissable. Quand il veut rendre raison de la filiation du Seigneur, il s'égare ; mais quand il décrit son rôle rédempteur, il est sur un terrain bien connu de lui et il y conduit son lecteur en toute assurance. Enfin, puisque dans cette histoire, ce sont moins les individus qui nous intéressent que l'Eglise, remarquons à travers les difficultés et les contradictions de ces textes le reflet lointain de la grande lumière chrétienne : Hermas, par moments, le perd de vue, s'enfermant dans l'horizon étroit de ses préoccupations ; mais quand il lève le yeux, qu'il regarde autour de lui, il s'aperçoit qu'il s'égare et les efforts qu'il fait alors pour redresser une parabole mal venue sont autant de témoignages rendus à la vérité (t. II, p. 375-376). »

On a rarement parlé d'Hermas avec autant de finesse et de pénétration. Egalement éloigné des apologistes maladroits qui essaient vainement de retrouver chez Hermas la doctrine trinitaire telle que la définira le concile de Nicée, et des historiens malveillants qui insistent sur les déficiences du vieux prophète et les attribuent à l'Eglise tout entière, le R. P. Lebreton propose une explication qui tient compte de la psychologie : il excuse Hermas sans l'absoudre ; il reconnaît ses insuffisances sans lui en faire grief ; et, plus encore, il montre que le catholicisme ne saurait être rendu responsable des lacunes ou des erreurs d'un de ses enfants, dont la foi d'ailleurs valait mieux que les essais malheureux d'explication.

Trois hommes surtout retiennent l'attention du R. P. Lebreton : saint Ignace d'Antioche, saint Justin, saint Irénée. Tous trois ont joué un rôle de premier plan et exercé une influence profonde sur leurs contemporains ou leurs successeurs. J'imagine cependant que leur historien n'aurait pas fait un tel effort pour les comprendre dans le plus petit détail, s'il n'avait pas éprouvé pour eux une profonde sympathie. C'est l'une des choses qui font le charme étrange de ce grand ouvrage d'érudition que la tendresse dont il est plein à l'égard des meilleurs représentants de la pensée chrétienne. L'auteur ne fait pas mystère de ses préférences. Il n'aime pas Tatien

mais saint Justin le ravit, saint Ignace l'enthousiasme, saint Irénée lui impose le respect.

De saint Ignace et de saint Justin, il avait à se faire l'avocat autant que l'historien. L'évêque d'Antioche, presque autant que le didascale de Rome a été le point de mire de la plupart des critiques libéraux. De saint Ignace, on tend à faire le représentant le plus en vue d'une théologie soi-disant archaïque qui ignorerait la distinction réelle du Père et du Fils antérieurement à l'incarnation ; tandis qu'à l'opposé, on prétend montrer en saint Justin la victime de la spéculation hellénique qui accentue cette même distinction jusqu'à aboutir au subordinatianisme.

Le R. P. Lebreton n'a pas de peine à répondre à de telles accusations. Saint Ignace d'Antioche est avant tout un mystique.

Les personnes divines ne sont pas pour lui l'objet d'une spéculation savante : mais il croit en elles, il tend vers elles et, de plus en plus, il vit de leur vie. Son âme a été saisie par le Christ et, dans cette étreinte, il a trouvé une vie nouvelle et la révélation du mystère divin. Il contemple le Dieu mort pour lui et en lui il découvre le Père qui s'y manifeste, qui est un avec lui ; et le Christ en qui il vit répand en lui son esprit, et c'est une force nouvelle qui le transforme, qui crucifie en lui la chair, c'est une voix intime qui l'appelle vers le Père (t. II, p. 330).

Quant à saint Justin, il n'est pas « un philosophe mal converti, continuant dans l'Eglise à enseigner les spéculations platoniciennes ou stoïciennes (p. II, p. 479) », mais un disciple fidèle du Christ, dont toute l'ambition est de communiquer partout autour de lui la vérité intégrale qu'il a apprise à son école. Ame dévote et loyale, s'il en fut jamais : peut-on relire sans émotion la dédicace de la première Apologie : « A l'empereur Titus Aelius Hadrianus... en faveur des hommes de toute nation qui sont injustement haïs et persécutés, moi l'un d'eux, Justin... j'adresse ce discours et cette requête. » Ce noble chevalier s'est pourtant trompé ; il a affirmé la sujétion du Fils par rapport au Père ; il a manqué de précision dans les mentions qu'il fait de l'Esprit Saint. Le R. P. Lebreton ne dissimule rien de ces insuffisances, et l'étude détaillée qu'il consacre à l'apologiste n'aboutit pas à faire de lui un nicéen avant la lettre. Il tient cependant — et combien il a raison de le faire — à venger l'apologiste des attaques injustifiées dont il a été l'objet. Si l'Eglise a recueilli son témoignage avec vénération, les historiens n'ont pas le droit d'accabler de leur mépris Justin le

philosophe martyr. Ses livres et sa mort restent pour nous d'inappréciables documents de la foi chrétienne au milieu du second siècle.

Il n'est pourtant pas difficile de s'apercevoir que saint Irénée de Lyon est encore plus admiré et plus aimé du R. P. Lebreton que saint Justin lui-même. C'est d'abord parce que le grand évêque de Lyon « est un homme éminemment représentatif : il nous fait connaître de science personnelle, l'Asie, Rome, la Gaule ; il s'appuie sur l'enseignement de Polycarpe qui a certainement connu saint Jean, de Pothin, et d'un autre presbytre qui appartient aux témoins anciens. On peut difficilement imaginer un meilleur témoin des croyances et des pratiques en vigueur au milieu du second siècle (t. II, p. 521) ». C'est ensuite et surtout parce que saint Irénée n'est pas un raisonneur : à la différence de son maître saint Justin, qui essaie d'expliquer et introduit la philosophie dans l'exposé du dogme, il se contente d'exposer ce qu'il a reçu de la tradition, il prêche fidèlement ce qu'il a appris et ce qu'enseigne l'Eglise répandue jusqu'aux extrémités du monde.

De là vient à sa doctrine sa richesse inépuisable; il s'est assimilé tout ce que ses devanciers, les plus opposés les uns aux autres, ont eu de vraiment chrétien : la foi simple et tenace des vieux presbytres, aussi bien que l'exégèse et l'apologétique de saint Justin; autant que personne il exalte les dons de l'Esprit : ne l'a-t-on pas suspecté de montanisme ? et en même temps il est le grand défenseur de l'Eglise hiérarchique, le théologien de l'autorité; et sa théologie n'est pas une mosaïque, où tous ces fragments soient juxtaposés; c'est une toile de maître, où toutes ces nuances se rehaussent par leur contraste et se fondent dans une vision unique et vivante (t. II, p. 523-524).

Il y a plus encore : saint Irénée n'est pas seulement le témoin du passé qu'il résume. Il est l'annonciateur de l'avenir qu'il laisse pressentir par quelques-unes de ses formules les plus prégnantes. Le R. P. Lebreton, qui aime à signaler tous les emprunts faits par le grand évêque à son maître Justin, ne se plaît pas moins à mettre en relief sa merveilleuse divination :

Si l'on considère d'ensemble (sa construction doctrinale), on est frappé à la fois par son caractère archaïque et par ses anticipations de la doctrine nicéenne. Certaines des formules les plus caractéristiques sont citées comme des paroles des presbytres disciples des apôtres et, d'autre part, les formules de saint Athanase ne paraissent souvent que l'écho de celles que nous avons relevées ici. Ce fait, en apparence paradoxal, se remarque

fréquemment dans l'histoire des dogmes : Les Pères ou les théologiens, qui ont le plus sûrement deviné l'avenir, sont ceux dont les regards semblent uniquement attachés au passé ; les concordismes sont éphémères, mais la tradition est vivace ; quiconque s'en nourrit trouve en elle cette vérité éternelle si bien décrite par Irénée : Comme un dépôt excellent dans un vase de prix, elle rajeunit sans cesse, et elle renouvelle la jeunesse du vase qui la contient (t. II, p. 614).

*
* *

C'est sur l'admirable figure de saint Irénée que s'achève aujourd'hui l'œuvre du R. P. Lebreton ; et il était impossible que cette œuvre de science, d'amour et de paix trouvât une meilleure fin. Irénée, qui toute sa vie, fut le champion de la vérité catholique, le fut aussi de la paix, si bien que jamais nom ne fut mieux porté que le sien. Au lendemain de sa mort, la guerre s'installera dans l'Eglise, et c'est autour du dogme de la Trinité que les attaques se feront les plus violentes et les plus subtiles. A Rome, monarchiens, patripassiens, sabelliens, vont entrer en lice : ni Tertullien ni saint Hippolyte n'opposeront des réponses pleinement satisfaisantes à leurs objections. A Alexandrie, Clément et Origène essayeront de donner les premières synthèses de la doctrine chrétienne : ils se heurteront l'un et l'autre aux vaines exigences de la philosophie et échoueront finalement dans leurs tentatives. A Antioche, Paul de Samosate déformera l'enseignement traditionnel et recueillera l'héritage d'Artémon : il faudra qu'un grand concile le condamne et le remplace sur son siège pour faire cesser le scandale d'une puissante Eglise souillée par la présence d'un hérétique sur un trône épiscopal. Tout le troisième siècle sera traversé de la sorte par des luttes incessantes, dont les protagonistes seront parfois les chefs des plus anciennes et des plus illustres Eglises. Au-dessus de ces combats planera toujours l'indéfectible majesté de l'Eglise romaine : saint Zéphyrin, saint Calliste, saint Denys apparaîtront comme les gardiens providentiels de la doctrine révélée ; aux faiseurs de systèmes, ce sont eux qui rappelleront l'enseignement traditionnel, et l'on serait tenté de dire qu'ils auront du mérite à le faire, tellement les grandes lignes mêmes de cet enseignement auront été obnubilées par les discussions et les controverses.

Tout cela, le R. P. Lebreton nous le racontera dans son troisième volume. La période qu'il a étudiée jusqu'ici était plus calme

et plus heureuse : « Le premier siècle était le siècle de la révélation ; le deuxième siècle peut être considéré comme le siècle de la tradition : tradition qui s'affirme chez les Pères apostoliques, tradition qui, chez les apologistes, se fait conquérante : tradition qui, chez Irénée, se défend contre la gnose, dresse l'inventaire de ses trésors et formule explicitement ses titres (t. II, p. 614). » On ne songe pas, sans quelque émotion, à ces époques lointaines, où la foi catholique a trouvé des défenseurs aussi magnifiques qu'un saint Ignace, un saint Justin, un saint Irénée. Si quelque chose nous fortifie et nous encourage, c'est la pensée que ces grands saints trouvent parmi nous des exégètes et des historiens, mieux encore que cela, des héritiers et des fils aussi clairvoyants et dévoués que le R. P. Lebreton. Grâce à lui, et à ceux qui lui ressemblent, l'admirable formule de saint Irénée demeure toujours vraie : « Comme un dépôt excellent dans un vase de prix, la vérité éternelle rajeunit sans cesse et elle renouvelle la jeunesse du vase qui la contient. »

Dijon.

Gustave Bardy.

Critique et défense du Thomisme

Mis en face des plagiats dont il avait composé une notable partie de son récent ouvrage *La Scolastique et le Thomisme* (Paris, Gauthier-Villars, 1925), consacré à montrer comment le thomisme échoua dans sa tentative d'accorder la raison et la foi, M. Louis Rougier, embarrassé, crut se tirer d'affaire en faisant front à son tour. Dans une lettre de ton assez vif, adressée à la *Revue des Jeunes*, où le R. P. Théry avait dressé une liste impressionnante d'emprunts dissimulés, M. Rougier affirmait que l'offensive que l'on menait contre lui n'avait d'autre but que de cacher l'impossibilité où se trouvaient les philosophes scolastiques de réfuter sa thèse sur le terrain doctrinal : « Comment expliquer, écrivait-il, cette carence de mes contradicteurs ? Apparemment, parce que mon livre... n'est pas si aisément réfutable. Puisqu'on ne pouvait l'attaquer de front, on prit une tactique détournée[1]... »

En vérité, M. Rougier se flattait grandement ; mais cette jactance ne pouvait tromper personne. En effet, au moment où il répondait au R. P. Théry, plusieurs critiques avaient déjà été faites du fond même de sa thèse, et M. Mansion, rendant compte, en janvier 1927[2], des études de M. X. Maquart, sur *La Scolastique et le Thomisme*[3], en y ajoutant ses vues personnelles, pouvait conclure : L'ouvrage de M. Rougier nous met en face « d'assertions aussi invraisemblables que celle-ci : « Le Stagyrite avait considéré la forme substantielle comme la cause efficiente de l'existence actuelle des êtres... ; pour saint Thomas... la forme cesse d'être la cause

1. 25 mai 1927, p. 427.
2. *Revue Thomiste*, janvier-février 1927, Bulletin thomiste, pp. 14-27.
3. *Revue de Philosophie* 1925, pp. 531-547. *Revue Thomiste* 1926, pp. 62-72, 267-276, 358-366.

efficiente de l'existence pour devenir simplement son principe formel. » — Moyennant beaucoup d'explications, la seconde de ces assertions est peut-être défendable ; la première est un non-sens absolu, témoignant, sinon d'une incapacité complète, du moins d'une absence totale du souci de comprendre Aristote d'une manière historique. L'auteur qui imprime des choses pareilles dans ses conclusions perd le droit d'être pris au sérieux, quand il prétend juger de la compabilité de l'aristotélisme et du thomisme. »

D'ailleurs, si M. Rougier appelait véritablement la contradiction, il ne devait pas tarder d'être comblé, et sa prétention d'avoir posé une thèse indiscutable allait recevoir un nouveau démenti. D'une part, en effet, le R. P. Descoqs[1], de l'autre, M. Bruno de Solages[2], chacun d'un point de vue assez différent, ont soumis à une vigoureuse critique les opinions de M. Rougier et montré que le thomisme sortait indemne de ce procès plaidé contre lui.

M. Bruno de Solages s'est appliqué à mettre en évidence les articulations de la thèse de M. Rougier. Elle consiste à attribuer aux scolastiques les équivalences suivantes :

Foi = Bible = Dogme = Thomisme = Aristotélisme = Raison, et à montrer que, sauf la troisième (Dogme=Thomisme), que M. Rougier admet, elles constituent autant de sophismes. En effet, la foi n'équivaut pas à la Bible qui n'est qu'un livre humain, la Bible n'équivaut pas au Dogme, si le Dogme constitue une interprétation de la Bible qu'un exégèse rationaliste ne saurait accepter, le Thomisme n'équivaut pas à l'Aristotélisme, si celui-ci exclut une des thèses essentielles du Thomisme, à savoir la distinction réelle d'essence et d'existence, enfin l'Aristotélisme ne résume pas la Raison, si la mentalité réaliste qui fait le fond du système d'Aristote ne résiste pas à la critique. Par suite, l'accord de la foi et de la raison n'a été réalisé qu'au prix d'une série de sophismes et de méprises historiques et leur incompatibilité est évidente.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'argumentation de M. Louis Rougier. Pour en juger, M. Bruno de Solages examine successivement les prétendues équivalences sur lesquelles cette argumentation est fondée et montre fort bien que, dans la forme où M. Rougier les

1. Thomisme et Scolastique, *Archives de Philosophie*, vol. V, Cahier 1 (Paris, Beauchesne).

2. *Revue Thomiste*, juillet-août, sept.-octobre, novembre-décembre 1927. Ces articles ont été réunis en brochure sous le titre : *Le procès de la Scolastique* Ecole de théologie, Saint-Maximin (Var).

présente, ces équivalences n'existent ni en fait, ni en droit. C'est ainsi que M. Rougier prétend éliminer l'interprétation orthodoxe de la Bible au nom des résultats de la critique « non-confessionnelle », laquelle est parée a priori de toutes les vertus, et singulièrement de l'infaillibilité, tandis que les conclusions des savants « confessionnels » sont frappées par lui d'une suspicion de principe. Mais comme il s'agit précisément de l'autorité de la Bible, le préjugé rationaliste de M. Rougier et des critiques qu'il invoque ne vaut pas mieux que le prétendu préjugé des savants catholiques. « Un préjugé comme l'autre, s'il intervient dans la démonstration, implique ce que les vieux scolastiques, que connaît bien M. Rougier, appelaient « une pétition de principe ». Aussi bien, pour critiquer l'équivalence de la foi à la Bible, M. Rougier est contraint de la présenter sous une forme qui en fausse radicalement le sens : il part en guerre sur les questions d'authenticité des Livres Saints et parle à ce propos « d'attitude à jamais inconciliable avec les données de la critique », sans se douter apparemment que l'Eglise n'a promulgué aucune définition sur ce sujet. Or, « pour avoir le droit de parler d' « attitude à jamais inconciliable avec les données de la critique », il faudrait d'abord que l'Eglise, par une décision infaillible, ait pris sur ces questions d'authenticité une attitude définitive... Il faudrait aussi que « ces conclusions de la critique » fussent elles-mêmes, en leur genre, sans appel. »

La seconde équivalence que M. Rougier prétend faire endosser aux théologiens catholiques, à savoir celle de la Bible et du Dogme, n'a jamais été professée, dans la forme où il l'entend, par ces théologiens. Aussi se donne-t-il le beau rôle — mais gratuitement — en la critiquant. « Le donné dogmatique, défini par les Conciles, écrit-il, n'est nullement équivalent au donné révélé consigné dans les Ecritures. On ne saurait mettre en doute qu'il n'en constitue une interprétation particulière, choisie entre plusieurs autres possibles, que n'impliquent pas univoquement les textes sacrés. Ceux-ci conditionnent le dogme, comme un système d'équations à plusieurs variables, qui admet plusieurs solutions, conditionne équivoquement la valeur de ces variables. » (p. 803.) Quelle singulière idée semble se faire M. Rougier du développement dogmatique ! Il ne résulterait pour lui que de pures discussions d'école, entre les-

1. *Le Procès de la Scolastique*, p. 10.

quelles l'Eglise choisirait par opportunisme : « Parmi toutes les solutions proposées, les Conciles ont opéré une sélection : ils ont choisi, non les formules toujours les plus logiques — la logique se trouve souvent du côté des hérétiques, — mais les formules les plus compréhensibles et les mieux adaptées aux besoins intellectuels et moraux de l'époque. » (p. 106.) C'est là oublier un facteur capital du développement dogmatique, facteur essentiel à ce point que, sans lui, ce développement en devient inintelligible, aussi bien à l'historien incroyant qu'au théologien : la Tradition. Celle-ci s'impose à tous comme un fait historique entre les autres, bien plus, comme le fait historique par excellence dans la vie de l'Eglise. « Historiquement, écrit M. Bruno de Solages, l'Eglise enseignante n'est pas une école, elle est une hiérarchie. Cette hiérarchie n'est pas occupée à résoudre des problèmes, même des problèmes bibliques, à la manière des exégètes qui n'ont d'autre ressource pour déterminer le sens véritable d'un texte que de le confronter avec d'autres textes ; elle se transmet par tradition l'enseignement que les Apôtres ont reçu du Christ. Cette tradition s'incarne dans les formules que l'on se passe, dans des rites que l'on se lègue, dans des manières d'agir que l'on enseigne, dans des prières que l'on répète ensemble » (p. 13). Cela est si vrai qu'il faut nier catégoriquement la valeur absolue de cette équivalence Bible=Dogme, présentée comme limitative ; il n'y a là qu'une équivalence partielle, qui omet la notion plus essentielle encore de Tradition. La véritable équivalence est celle de la Tradition et du Dogme, si les Saintes Ecritures elles-mêmes entrent dans la Tradition comme l'un de ses éléments et ne reçoivent leur sens orthodoxe qu'en tant qu'elles sont incluses et en quelque sorte enserrées dans cette Tradition. Car la Tradition précède l'Ecriture Sainte : les Apôtres ont enseigné, dispensé les Sacrements, gouverné avant d'écrire : organes de la Tradition, tous n'ont pas écrit et, ceux qui l'ont fait, n'ont guère donné que des écrits de circonstance qui n'avaient pas la prétention d'être exhaustifs. Aussi le domaine de la Tradition est-il plus vaste que celui des Ecritures, et celles-ci, loin de constituer l'unique source des dogmes, n'en sont pas même la source principale. C'est ce qui explique qu'il n'y ait rien de si étranger à l'esprit de l'Eglise catholique que ce préjugé du Livre, qui caractérise le Protestantisme. Non pas assurément que l'Eglise accorde un moindre respect aux Ecritures qu'on ne fait chez les Réformés, mais c'est la

Tradition seule qui peut en déterminer et en fixer le sens, et, d'autre part, elles n'épuisent pas la Révélation. Le Protestantisme serait inintelligible sans la Bible, sur laquelle d'ailleurs, privé de la Tradition, il n'a pu fonder une unité durable. L'Eglise, au contraire, ne cesserait pas, sans les Ecritures, d'être, par la Tradition, exactement ce qu'elle est et d'enseigner tout ce qu'elle enseigne. Que cette Tradition n'ait aucune valeur, aux yeux de M. Rougier, c'est une autre question, que nous n'avons pas à aborder ici. Du moins, elle existe et il n'est pas permis de négliger ce fait capital que c'est au nom de la Tradition dont elle se prétend dépositaire que l'Eglise a toujours enseigné et légiféré. En donnant le développement dogmatique comme le simple résultat de discussions d'écoles sur le texte des Ecritures, M. Rougier nous présente de l'Eglise une image protestante que toute son histoire repousse de la manière la plus absolue.

Il est vrai que le contenu de cette Tradition s'exprime en des formules dogmatiques où se trouvent engagées des affirmations métaphysiques. Mais, contrairement à ce que croit M. Rougier, cette métaphysique fondamentale du dogme n'est pas identique aux métaphysiques techniques qu'utilisent les systématisations théologiques. « Cette métaphysique du Dogme n'est pas celle de Platon ou d'Aristote ou de tout autre philosophe, même dans le cas où elle concorde avec elles, car elle n'y prend pas sa source ; c'est la métaphysique révélée, celle de l'Evangile et de la Tradition : elle est monothéiste, créationiste, finaliste, etc. Elle n'a pas eu à être incorporée aux croyances chrétiennes primitives pour leur donner un sens ; elle était, dès l'origine, incluse dans ces croyances. » (*Le Procès de la Scolastique*, p. 16.)

Reste à résoudre la question des rapports de cette métaphysique chrétienne avec les systèmes philosophiques utilisés par les théologiens. M. Rougier prétend identifier ici Dogme et Thomisme et fonder cette identification paradoxale sur les déclarations de l'Eglise : « Le Magistère ecclésiastique », dit-il, a déclaré « *ex cathedra* que le thomisme est la philosophie officielle de l'Eglise » (p. 26). Il est trop évident pour tous que M. Rougier prend ici le Pirée pour un homme pour qu'il soit nécessaire de relever cette bévue majeure. Mais voici que cette équivalence, ainsi naïvement affirmée, sans autre preuve que de lourds contre-sens dans l'interprétation des documents ecclésiastiques, se résout à son tour en une équi-

valence tout aussi surprenante. En effet, comme le thomisme, selon M. Rougier, peut se résumer tout entier en la distinction réelle de l'essence et de l'existence, comme, d'autre part, le Dogme équivaut au thomisme, la distinction réelle de l'essence et de l'existence se trouve être, pour lui, « la vérité fondamentale du Christianisme » (p. 292). On pourrait assurément se dispenser de répondre à de pareilles énormités. Cependant, comme M. Rougier a tenté de montrer que la distinction réelle est liée d'une manière absolue aux dogmes de la création, de l'Incarnation et de la Trinité, il convenait de lui faire voir son erreur.

C'est ce qu'a fait, en une discussion détaillée et serrée, le R. P. Descoqs. Je ne reprendrai pas ici ses arguments. A vrai dire, il semble oublier un peu son adversaire ou plutôt diriger ses flèches de manière à ne pas l'atteindre seul. Au lieu de se borner à prouver, comme fait M. Bruno de Solages, que si le système thomiste « cadre comme sur mesure avec le donné dogmatique, il n'est pas postulé par lui de manière à ce point nécessaire qu'il soit, en droit et en fait, l'unique système dont l'Eglise avoue l'orthodoxie », le R. P. Descoqs entreprend d'établir que la distinction réelle soulève beaucoup plus de difficultés qu'elle n'en résout. Quoi qu'il en soit, thomistes et suaréziens sont absolument d'accord sur ce point que le dogme n'est et ne saurait être rendu solidaire de cette doctrine, entendue en la forme technique qu'elle revêt dans les systèmes philosophiques. Là-dessus, pour le dire en passant, j'ai de la peine à comprendre comment la méthode du R. P. Descoqs devrait déplaire « certainement aux adversaires de son adversaire » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1928, Supplément, p. 11). Je prétends, au contraire, qu'elle doit les combler d'aise. Car enfin elle constitue une démonstration par le fait que le dogme n'est pas lié nécessairement à une doctrine philosophique. si, également fidèles aux données de la foi, nous recevons licence de l'Eglise de professer l'opinion qui nous paraît la plus probable.

Resterait à décider ce que vaut en elle-même la distinction réelle. Mais cette discussion me paraît ici superflue. Car enfin, quelque réponse que l'on fournisse, la thèse de M. Rougier n'en reçoit pas le moindre bénéfice. Fondée ou non, le dogme n'est pas solidaire de la distinction réelle, et, d'autre part, le thomisme ne serait peut-être pas inintelligible sans cette doctrine, la notion de contingence étant plus fondamentale encore et n'étant pas absolument liée,

contrairement à ce qu'affirme M. Rougier, à la thèse de la distinction réelle. Cependant, il me semble que sur le point de savoir si, de fait, saint Thomas a soutenu la distinction réelle d'essence et d'existence, il ne peut guère y avoir de doute, surtout après les éclaircissements qu'apporte l'étude des sources entreprise par le R. P. Roland-Gosselin, dans sa récente édition du *De Ente et Essentia.* Mais la question, en soi, est toujours discutable et j'imagine que tous les thomistes seront unanimes à trouver que c'est un grand avantage que d'avoir à confronter leur doctrine de la distinction réelle aux difficultés que le R. P. Descoqs a soulevées contre elle. Le premier pas de la philosophie, c'est, dit saint Thomas, de savoir bien douter. Quant au fond de la question, j'avoue que, placé ici dans la position confortable de l'arbitre, je souscrirai volontiers à cette observation de M. Bruno de Solages que souvent les adversaires (et aussi les défenseurs) de la distinction réelle « sont bien près de se battre contre des moulins à vent. Ce qui les excuse, ce sont sans doute les maladresses de certains partisans du thomisme et aussi la difficulté de faire disparaître tout malentendu en ces questions subtiles où le langage trahit la pensée » (p. 34). Et c'est aussi l'avis du P. Descoqs.

S'il est difficile de réduire le dogme à la doctrine de la distinction réelle, ce serait aussi une tâche ardue que de vouloir identifier purement et simplement le thomisme à l'aristotélisme. Or, cette identification, M. Rougier affirme qu'elle a été tentée et qu'elle n'a pu être réalisée en apparence qu'au prix d'une série de contre-sens dans l'interprétation d'Aristote. M. Rougier reprend ici un thème qui, soutenu jadis par les augustiniens adversaires de saint Thomas, a été récemment défendu, et fort brillamment, par M. Jacques Chevalier : il y aurait, dans la philosophie de Stagyrite, des éléments en opposition radicale avec la foi chrétienne. D'autre part, d'après M. Rougier, le thomisme, ayant fait de la distinction réelle « la vérité fondamentale de la philosophie chrétienne », selon l'expression du P. Del Prado, a voulu retrouver cette distinction chez Aristote. Contre-sens et faux, s'écrie M. Rougier, au terme d'une discussion dont M. Mansion a écrit qu'elle témoigne d'un manque total de sens historique : la distinction réelle est complètement étrangère à la pensée aristotélicienne.

Une telle indignation apparaît excessive, car, en fait, il se trouve que M. Rougier a voulu faire endosser aux scolastiques une opinion

qu'il est fort rare de rencontrer chez eux. Cajetan déclare en effet que, sur la distinction réelle, Aristote n'a rien écrit de clair, et Dominique Soto écrit dans le même sens : « *De ea nihil certi apud Aristotelem habemus.* » Saint Thomas lui-même s'était gardé de forcer les déclarations du Philosophe : « On ne peut qu'admirer en l'occurrence, écrit M. Mansion (loc. cit. p. 16), la prudence et la sobriété de saint Thomas dans son *Commentaire aux Seconds Analytiques* (Lib. II, lect. 6, N. 3) : quoi qu'on en dise... il n'affirme pas qu'Aristote a soutenu la distinction de l'essence et de l'existence dans la substance finie ; il se contente d'indiquer rapidement, sans y insister, la raison métaphysique de l'assertion du Philosophe : autre chose est l'essence d'un homme, autre chose le fait qu'il existe ; c'est, dit-il, que dans le premier Principe de l'être seul, il y a identité entre l'essence et l'existence ; dans les êtres par participation, cette identité ne se retrouve pas. Et c'est tout. »

D'ailleurs, que la distinction réelle ne se rencontre pas chez Aristote, on ne peut en conclure pour autant que cette distinction soit incompatible avec les *principes* de sa philosophie, comme l'affirme M. Rougier. Elle ne serait incompatible avec les principes d'Aristote que si le déterminisme du Philosophe, sur lequel M. Rougier s'est longuement étendu, et qui est incontestable, se trouvait être, en droit, opposé contradictoirement à la contingence. Or c'est ce qui n'est pas. La contingence, en effet, peut se concilier avec le déterminisme le plus rigoureux, car ce dernier n'affecte rien d'autre que les relations réciproques des êtres, tandis que la contingence s'applique à l'être même des choses. Aussi, une doctrine contingentiste quant à l'origine radicale des êtres peut fort bien absorber la doctrine aristotélicienne du nécessaire, et la distinction réelle de l'essence et de l'existence, introduite dans le système aristotélicien, le transforme sans doute en l'achevant, mais ne le détruit pas. Il est entendu qu'Aristote a ignoré la création et la contingence radicale de l'univers. Mais ignorer n'est pas nier.

Il est vrai que M. Louis Rougier a tenté de montrer qu'il ne s'agissait pas chez Aristote d'une simple ignorance, mais que son système était incompatible avec la notion de création. Celle-ci, en effet, si elle est, en droit, compossible avec l'éternité du monde, ne l'est aucunement avec la notion aristotélicienne du nécessaire. Pour toute la spéculation grecque, le réel, c'est l'intelligible, et l'intelligible, c'est le nécessaire. Pour que le monde fût intelligible,

il faudrait donc pouvoir le rattacher à Dieu par un lien analytique, ce qui serait faire déchoir l'Acte pur. C'est pourquoi les Grecs, et Aristote en particulier, étaient contraints de professer le dualisme irréductible de Dieu et du monde.

Mais le principe de l'équivalence du réel et de l'intelligible, de l'intelligible et du nécessaire, entraîne-t-il d'aussi ruineuses conséquences ? Il semble que, bien au contraire, il devrait logiquement conduite à l'idée de création, car si le monde (sujet au devenir) n'est pas nécessaire d'une nécessité absolue, ni par conséquent intelligible, c'est qu'il n'a pas une réalité qui se suffise ; il est, mais il n'est pas par lui-même. Il est par un autre, par Celui ἀνγκη ἀστῆναι qui est souverainement intelligible, parce qu'il est, au sens le plus absolu, nécessaire. On reconnaît là la dialectique de la *tertia via* de saint Thomas. Qu'Aristote n'ait pas raisonné ainsi, presque tous ses historiens en sont d'accord. Mais il eût pu le faire, si saint Thomas, partant des mêmes principes (et d'ailleurs se réclamant expressément d'Aristote) l'a fait : de l'acte au possible, la conséquence est bonne, disait Descartes. Loin d'impliquer le dualisme de Dieu et de la matière, un tel principe, logiquement, l'écartait.

M. Rougier en convient lui-même implicitement, en remarquant qu'après avoir posé cette définition que la nécessité emporte et l'éternité et l'immobilité (car si un sujet change, c'est qu'il pourrait être autre qu'il n'est), Aristote s'est ravisé en donnant une nouvelle définition du nécessaire qui laisse de côté désormais la condition de l'immobilité : « Pour qu'une chose soit qualifiée d'éternelle, point n'est besoin désormais qu'elle demeure identique à elle-même, sans commencer ni cesser d'être absolument, sans subir de changement qualitatif, quantitatif ou local ; il faut et il suffit qu'elle se reproduise périodiquement en toutes ses circonstances successives, un nombre indéfini de fois... Nécessaire n'est plus seulement synonyme d'immutabilité éternelle ; il l'est encore de périodicité et d'éternel retour » (p. 228). Mais pourquoi ce bruque recul d'Aristote, après sa première définition du nécessaire ? C'est apparemment que cette notion entraînait logiquement la contingence radicale du Cosmos. Or, il ne pouvait s'élever à l'idée de commencement absolu, car il ne concevait de commencement que par mode de nature, c'est-à-dire par mouvement et génération. Aussi cherche-t-il dans la notion de périodicité et de retour éternel

un équivalent de cette immutabilité absolue dont il avait d'abord reconnu qu'elle était le privilège essentiel du Nécessaire. Oui, il est vrai, et M. Rougier l'a très bien vu, Aristote s'est ravisé ; mais, en se ravisant, il soulignait l'écart logique qui existait entre le principe posé et les conclusions auxquelles, en fin de compte, il s'arrêtait.

Il est vrai que l'acte créateur est l'acte d'une volonté libre et qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre le monde et Dieu. Il y a là une rupture de l'intelligibilité conçue comme identique à la nécessité. Mais aussi bien, lorsqu'il s'agit d'un être intelligent et libre, l'intelligible n'est plus le nécessaire, mais ce qui a sa raison. Et si le pourquoi de la création reste, pour la raison, un mystère qu'elle ne peut réduire : le mystère même de l'infinie liberté de Dieu, d'un autre côté, la raison humaine conçoit que la création a sa raison dans le Bien Suprême et que si l'univers lui reste partiellement inintelligible, cette inintelligibilité n'est que relative à nous : elle est de fait, — non de droit. En fin de compte, le principe grec n'exclut aucunement cette solution qui place, en dernier ressort, l'intelligible dans l'idée du Bien Suprême. Car c'est comme Bien que Dieu est cause, selon le Philosophe, et « la suprême recherche n'est pas celle d'une première cause efficiente mais celle d'une dernière raison de toutes choses, c'est-à-dire celle du Souverain Bien, le bien étant la raison de l'agent en tant que tel. » (Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, I, p. 193.) Il semble donc que la doctrine aristotélicienne, en aucun de ses principes, n'impliquait la négation de l'idée de création. Cette voie, pour expliquer l'être universel, s'ouvrait au Philosophe. Qu'il n'y soit pas entré, bien des philosophes et saint Thomas en tête, ont refusé de l'admettre, plus attentifs à la logique abstraite des principes qu'au mouvement concret de la pensée aristotélicienne. Mais leur scandale même témoignait en faveur de la rectitude de ces principes.

D'ailleurs, à supposer, ce que nous ne croyons pas, que l'aristotélisme, dans certains de ses principes, fût incompatible avec le dogme, que pourrait-on en conclure contre la Scolastique ? L'esprit géométrique de M. Rougier, écrit le R. P. Descoqs, « ne lui permet pas de distinguer dans un bloc des parties que l'on en puisse détacher en vue d'utilisation séparée et d'insertion dans un autre système. L'éclectisme en philosophie lui est une méthode

fermée. La scolastique ne serait blâmable que si précisément elle avait adopté en bloc le péripatétisme et n'avait pas procédé à un triage minutieux de tous ses matériaux ! Mais ce reproche ne tombe pas sur elle. Saint Thomas n'a incontestablement pris à Aristote que ce qui cadrait avec les principes chrétiens : et l'apport que lui a fourni le philosophe païen a été de ce chef très considérable. Le Saint Docteur y a peut-être vu aussi des éléments favorables au christianisme qui, de fait, ne se trouvaient pas chez le Stagyrite, mais dont la valeur est indépendante de la source à laquelle il croyait pouvoir les attribuer. Et du tout, il a fait un ensemble, toujours revisable dans le détail et les parties purement systématiques, mais parfaitement cohérent dans les lignes essentielles » (loc. cit. p. 50).

On voit désormais combien est arbitraire le reproche adressé aux scolastiques d'assimiler purement et simplement le thomisme à l'aristotélisme. Toutefois, il reste vrai que saint Thomas a hérité d'Aristote ce que M. Rougier appelle « la mentalité réaliste », et c'est sur ce point que M. Rougier va faire porter le principal de son effort, en essayant de démontrer que « le réalisme ontologique, même modéré, semble aujourd'hui une cause perdue », si bien que la dernière équivalence *Aristotélisme = Raison* est une des plus folles prétentions que nous ait léguées la scolastique thomiste.

M. Rougier utilise ici la théorie des « structures mentales », chère à M. Lévy-Brühl, contre la thèse que l'aristotélisme constitue « la philosophie naturelle de l'esprit humain ». Cette théorie, il l'adopte d'enthousiasme, désireux de faire flèche de tout bois contre la scolastique. Seulement, ce bois est de bien mauvaise qualité, et les graves objections qui ont été adressées de toutes parts aux thèses de M. Lévy-Brühl auraient dû avertir M. Rougier qu'il était au moins fort imprudent de s'appuyer sur elles, comme si elles eussent été définitivement établies.

Quant à la mentalité ontologique que M. Rougier donne comme caractéristique de l'aristotélisme et du thomisme, il en présente une image qui n'en est le plus souvent qu'une grossière caricature. Il la résume en effet à maintes reprises de la manière suivante : « Le réalisme ontologique consiste à tenir pour adéquate la transcription conceptuelle que notre pensée discursive fait subir aux choses » (p. 155), et il la décrit en ces termes : « Décomposer les termes du langage, disséquer les notions de l'esprit en une série

de concepts partiels, dont la démarcation est si ténue qu'on la perçoit à peine ; hypostasier ces concepts, c'est-à-dire soutenir qu'à ces concepts, dissociés les uns des autres par une analyse toute mentale, correspondent adéquatement autant de réalités distinctes concourant à former le composé ontologique que la notion complexe représente ; morceler, en conséquence, les êtres que nous dévoile la perception sensible ou la Révélation, en une série d'entités partielles, emboîtées les unes dans les autres ou juxtaposées les une à côté des autres, ou contractées en un tout composite, tels sont les procédés de cette mentalité particulière » (p. 161). Il est bien possible. Mais, en ce cas, cette mentalité n'est nullement le fait de saint Thomas : pour lui, toute distinction conceptuelle n'implique pas nécessairement une distinction dans la réalité, et une distinction fondée en la réalité n'est pas nécessairement donnée dans cette réalité selon le mode qu'elle revêt dans le concept. Cela n'a pas échappé à M. Rougier, mais il s'est avisé d'un procédé ingénieux pour se tirer d'embarras. « Ce qui frappe, écrit-il, en parcourant les raisonnements des Scolastiques, c'est la facilité avec laquelle ils se placent, tantôt dans l'hypothèse du réalisme, tantôt dans celle du conceptualisme, qui implique que ce qui est vrai de nos concepts ne l'est pas forcément des choses et ne peut être attribué aux choses qu'en vertu d'un jugement empirique » (p. 192). En somme, si l'on en croit M. Rougier, le réalisme modéré de saint Thomas est arbitraire et inconséquent : sa vraie doctrine, celle qu'il eût dû soutenir et que l'on doit, par suite, lui attribuer, c'est celle du réalisme ontologique le plus franc. Méthode de critique évidemment fort simple ! Mais où est l'arbitraire, chez saint Thomas, ou chez M. Rougier? En fait — et tous les historiens du thomisme en conviendront — la « mentalité » réaliste qui caractérise le système de saint Thomas n'a pas grand'chose à voir avec cette mentalité ontologique contre laquelle s'acharne M. Rougier. J'admets un procès de tendances : il vaudrait ce qu'il vaudrait. Mais ici M. Rougier, par un tour de passe-passe, indigne d'une discussion sérieuse, substitue au thomisme authentique des principes et des assertions auxquels il répugne absolument.

D'ailleurs, le côté piquant de l'affaire est que M. Rougier, s'efforçant de définir sa propre position quant à la valeur de la connaissance, réintroduit dans le conceptualisme où il semble s'arrê-

ter ce réalisme modéré qui est justement celui de saint Thomas. Car son conceptualisme n'est pas franc : il implique « que ce qui est vrai de nos concepts ne l'est pas forcément des choses », par conséquent, si je comprends bien, que ce qui est vrai de nos concepts peut l'être aussi des choses. Et que faut-il pour en juger, selon M. Rougier ? Le retour et le recours à l'expérience : « ce qui est vrai de nos concepts... ne peut être attribué aux choses qu'en vertu d'un jugement empirique ». Soit. Mais telle est précisément la position du réalisme modéré, qui avoue, dans des limites qu'il définit soigneusement, la valeur représentative du concept et qui critique le système abstrait de ses représentations par un perpétuel retour au monde de l'expérience.

En vérité, M. Rougier est bien illogique. Il professe le conceptualisme et il s'accorde tout le bénéfice du réalisme modéré. Cette observation s'imposait déjà à la lecture de sa sorbonnique, consacrée aux *Paralogismes du rationalisme*[1]. Après avoir exposé les antinomies du réalisme ontologique, M. Rougier proposait sa solution personnelle de ces antinomies : c'était « le retour au monde innocent de l'expérience pure, avant que la pensée abstraite n'y vienne pratiquer ses découpures absolues » (p. 405). C'est-à-dire que la connaissance doit partir de l'expérience sensible, « des données immédiates de la conscience, du flux des sensations, du monde concret de la perception externe ». Mais ce n'est là qu'un point de départ : M. Rougier se refuserait avec raison à réduire la connaissance scientifique à une perception qui pourrait être aussi bien celle de l'animal. Il faut donc partir de là, mais non en rester là. Une conception rationnelle de l'univers appelle « une élaboration scientifique des données immédiates de la perception sensible » (p. 400). La science sera donc un système de concepts. Mais ce système abstrait, s'attend-on que M. Rougier le rejette ? Il n'en est rien. En vrai réaliste, assez bon disciple de saint Thomas (non tel qu'il le présente arbitrairement, mais tel qu'il est historiquement), M. Rougier professe la valeur de cette représentation abstraite de l'univers. Il n'y pose qu'une condition, qui est justement celle du réalisme modéré, à savoir que l'on soit averti des limites du concept : il découpe parfois brutalement le réel, il isole les choses que l'expérience nous donne comme interdépendantes, il laisse échapper la riche complexité des êtres singuliers

1. Paris, Alcan, 1920.

Aussi faut-il en revenir sans cesse à l'expérience : « Replongeons-nous dans le flux des phénomènes et les apories, nées du morcellement conceptuel des choses, s'évanouiront » (p. 406). Or c'est justement à ces légitimes exigences que veut satisfaire le réalisme modéré de saint Thomas : « *Judicium perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia, quae ad rem pertinent, cognoscantur* » (Ia Q. 84, a. 8), et, pour connaître tout ce qui appartient à la chose, saint Thomas ne manque pas d'indiquer que c'est sur l'expérience pure qu'il faut s'appuyer et que c'est toujours à elle qu'il faut revenir : « *Particulare apprehendimus per sensum et imaginationem* » (Ia Q. 84, a. 7). C'est ainsi que le réalisme modéré sauvegarde la possibilité de la science et permet de s'affranchir, par le contact constant avec le monde de l'expérience, des antinomies dialectiques engendrées par le réalisme ontologique.

C'est donc la doctrine de saint Thomas qui s'avère le plus capable de donner satisfaction aux exigences de M. Rougier, en matière de théorie de la connaissance, si bien qu'à part de singulières inconséquences, c'est, dans ses lignes générales, la théorie même du Docteur Angélique que M. Rougier semble faire sienne. Il était bon d'insister un peu sur ce point, non pas pour rééditer, aux dépens de M. Rougier, l'assez mauvaise plaisanterie que l'on pratiquait jadis envers les antisémites, en leur démontrant qu'eux-mêmes étaient juifs sans le savoir, mais pour lui faire saisir combien sa critique de saint Thomas manquait, au total, de sérieux.

Que reste-t-il maintenant des équivalences sur lesquelles se fondait la thèse de M. Rougier ? On a vu que les unes et les autres reposaient sur des confusions, des contre-sens, des approximations douteuses ou des parti-pris à peine déguisés, si bien que l'offensive de M. Louis Rougier se développe presque constamment dans le vide et n'atteint que des fantômes. Au fond, c'est un grand bénéfice pour une doctrine que de ne pouvoir être attaquée qu'à la condition d'avoir été préalablement défigurée, et il se pourrait bien que, parti en guerre pour détruire le thomisme, M. Rougier fût tenu désormais pour l'un de ses bienfaiteurs. Comme on dit dans le Midi : « Le diable porte pierre. »

Régis Jolivet,
Maître de conférences à la Faculté de Théologie de Lyon.

Tourisme et Apologétique

Pourquoi pas ? Le Tourisme est assez grand prince tout autant que l'Art ou la Science, pour avoir quelques droits à frayer avec l'Apologétique. Parvenu, sans doute, nouveau riche, mais avec qui l'on doit compter. Ses adeptes sont nombreux, combien plus leurs exploiteurs ; bref, étant donné sa place dans la vie moderne, la vraie religion ne peut s'en désintéresser ; « omnia vestra sunt », le Tourisme aussi peut-être.

Autrefois, on « pélerinait », on était croisé, « roumieux », (nous ne parlons ici que de l'immense plèbe des voyageurs moyens, et non de l'élite immortelle, qui de Hannon à Lindberg s'acharne à conquérir l'espace), on n'est plus aujourd'hui que touriste : l'homme qui « fait un tour est-ce assez plat ! Mais il faut prendre les hommes comme ils sont et le temps comme il vient, donc nos gens du 20e siècle dans toute leur platitude ; n'y a-t-il rien de noble en eux ? — Impossible, puisqu'ils sont hommes ; et puisque nous pouvons à bon droit soupçonner la piété des anciens d'avoir été mêlée de sentiments profanes (sans cela, l'Imitation aurait-elle risqué son « qui multum peregrinantur, raro sanctificantur »). Qui sait si dans ce besoin banal de voir du pays et d'avaler des kilomètres, ne se cache pas à son tour quelque idéal plus élevé.

Mais oui, risquons de grands mots ; le touriste refait, à sa manière, l'éternelle expérience de l' « irrequietum cor ». Cette agitation qui périodiquement l'arrache à ses travaux serviles pour le jeter sur les grandes routes, cette contemplation des grands spectacles de la nature ou de l'art devenue aujourd'hui indispensable, cette amertume surtout qui le plus souvent emplit le cœur, inassouvi quoiqu'on ait fait pour le distraire, tout cela relève de l'inquiétude religieuse et témoigne à sa manière du déséquilibre de la vie moderne, vidée de religion et qui cherche à oublier son mal. « Ah ! si Israël entendait ma voix ! » sussure de mille manières l'Intrus que l'on voudrait peut-être faire taire et qui se fait tout de même enten-

dre, ou simplement l'Oublié qu'on est tout étonné de rencontrer partout.

*
* *

Les vacances ! Joyeux matin plein de soleil, où l'on s'éveille libre des soucis coutumiers, avec une seule pensée : s'évader de la vie « quotidienne » ; et, l'indicateur prestement consulté (mais d'ailleurs, n'a-t-on pas, comme un écolier ses bonshommes, déjà fait ce travail en marge des jours sérieux ?) vite on saute dans le premier train à la poursuite du bonheur.

Qu'est-ce donc qui nous jette avec cette frénésie, sur toutes les routes de France, aux quatre coins de notre beau pays ? — Besoin physique de grand air, de calme, de détente ? — Oh oui, notre vie est si enfiévrée. Mais encore : l'éternelle curiosité humaine, le besoin de s'arracher aux choses trop vulgaires, et certes, les travaux forcés pour le pain de chaque jour le paraissent vulgaires, terre à terre, avilissants, quand plus rien ne vient habituellement les relever.

Le vrai chrétien, qui vit sur les cimes, le contemplatif pour qui les moindres occupations sont divines, n'ont pas besoin de vacances ; mais l'homme sans foi ni loi (et nous mêmes croyants modernes, ne sentons-nous pas notre foi baisser un peu ?) n'ayant plus de pensée surhumaine, est tombé dans un enfer où il étouffe, le travail qui a cessé d'être pour lui la « sainte loi », est devenu un bagne dont il veut s'évader, et journée de huit heures ou année de dix mois, ne sont, dans cet effort d'émancipation que des conquêtes bien minimes eu égard aux désirs comprimés dans les cœurs.

Mais n'allons pas chercher ce que sera le travail dans la cité future, suivons l'homme d'aujourd'hui « homo sapiens » qui s'en va essayer de faire son métier d'homme : connaître, jouir ; et pendant quelque temps, cesser toute besogne utilitaire, intéressée. Il s'en va tout heureux parce que va se dérouiller toute une part de son activité sans usage dans la vie moderne, contempler le beau, le goûter ; il part avec une âme de poète, de mystique presque, réceptive, accueillante à toutes les suggestions qui viendront de la saine nature : serait-il donc possible qu'il ne rencontrât pas, dans le jardin merveilleux, le Créateur !

*
* *

En tout cas, il commence par y retrouver son âme, car cette

poésie, ce mysticisme dont nous parlions à l'instant, ce n'est pas emprunt, « camouflage », mais cela vient du plus profond de son âme, sa belle âme intelligente et libre, déformée, ankylosée, par des besognes mal réglées, mais qui, maintenant que les chaînes sont rompues, se reprend à être ce qu'elle doit être, non plus une machine à calculer, ou moins que cela même, mais toute connaissance et toute amour. Et cette tonification de l'âme est la première joie du tourisme.

Par exemple, n'est-il pas vrai que vous goûtez une joie toute simple, mais bien réelle, devant un beau paysage ? — On se dilate d'aise, on s'étendrait dans l'herbe pendant des heures, uniquement pour admirer, et cependant, malgré le verbe « vituler », qui donc pense un seul instant à assimiler ce farniente au regard « languissant et superbe », des grands bœufs blancs devant les lourds épis ? C'est que, dans cette volupté, toute matérielle en apparence, dans le simple regard de l'honnête homme aussi bien que dans la subtile vision du peintre, toute une activité spirituelle se déploie. Telle est notre noblesse que nous n'y prenons pas garde, « l'homme sain ignore même qu'il a un estomac », dit un personnage de Kipling ; ainsi de notre esprit, mais, tout de même, nous avons la persuasion intime de notre dignité, nous connaissons d'avance, ce que le philosophe déduit de l'analyse du jeu de nos facultés. Nous sommes un peu étonnés, déroutés, amusés, d'apprendre que dans le matériel déballé en vrac sous nos yeux, dans le fouillis de sensations qui envahissent notre être, quelque chose en nous ordonne, juge, choisit, et en fin de compte jouit de réalités impondérables, éthérées : rapports de lumières ou de couleurs, rythme de formes, équilibre de plans ou de volumes. Ah ! c'est une belle chose que d'être instruit par là de la spiritualité de la prisonnière qui s'agite en notre corps et en utilise les sens, mais, réflexion faite, nous le savions, et nous faisions depuis longtemps de cette prose sans nous en douter.

Pourquoi donc, alors, êtres supérieurs que nous sommes, trouver tant de plaisir dans ce monde sensible, grossier en regard de notre essence ? Ne l'aimerions-nous pas d'un amour égoïste (et, à part la divine charité, tout amour n'est-il pas égoïste !) ne l'aimerions-nous pas pour sa docilité à se soumettre à notre emprise, parce que soumis à notre intelligence qui lui impose ses lois, et à notre

volonté qui le dompte, il nous donne incessamment la conscience de notre maîtrise ?

Il serait curieux de sonder à cet effet, les sentiments des gens les plus divers vis-à-vis de la nature, chez tous se retrouverait, je pense, cette joie de domination qui répond si bien à la royauté conférée au premier homme le sixième jour de la création.

La belle terre, c'est pour l'agriculteur celle qui se soumet docile à son travail, et nos aïeux, de race paysanne ne se plaisaient qu'aux « paysages riants », entendez par là : grasses prairies, plaines fertiles, tout ce qui est cultivé, habité, favorable à la vie sociale ; ils périssaient d'ennui, au contraire, devant les « paysages affreux » : sombres forêts, précipices horribles, cimes désolées, toutes choses ne portant pas l'empreinte humaine.

Et nous qui méprisons quelque peu nos ancêtres pour leur ignorance du pittoresque, sommes-nous donc si différents ? — Si les lieux qu'ils nommaient « inhumains » nous plaisent, n'est-ce pas parce que nous les avons humanisés ? — En sportifs, ou en savants, nous avons étendu sur eux notre domaine, et c'est bien pour cela que nous les aimons. Conquête, la pente abrupte que mord le piolet de l'alpiniste, n'a-t-il pas plus de joie à « vaincre la montagne » qu'il n'en aura plus tard à contempler un merveilleux panorama ? — Conquête, et sur l'espace et sur le temps, la randonnée à toute allure sur le ruban illimité des routes. — Conquête aussi, cette connaissance des sciences géologiques, géographiques, archéologiques, de plus en plus répandue et qui révèle au voyageur d'aujourd'hui des splendeurs longtemps ignorées.

Il n'est pas juste de se moquer, au nom de l'art, de ceux qui goûtent un paysage, la carte étalée sous leurs yeux. Comme le peintre devant un chef-d'œuvre, ne se contente pas de la beauté dont jouit aussi le profane, mais analyse, scrute les détails, retrouve les procédés, les trucs de métier, et en retire une jouissance nouvelle qui ne nuit en rien à l'autre : ce relief, cette tache placée avec tant d'à-propos, ces riens qu'il remarque et qui échappent aux autres, lui révèlent la main du maître et le font assister à la genèse de l'œuvre, il la crée à son tour, semble-t-il, et il ressent pour sa part la joie du Créateur ; ainsi le touriste moderne. Il n'a pas seulement la vue du paysage actuel dans sa magnifique sérénité, mais il reconstitue les scènes du passé ; il devine l'évolution au cours des âges de tout ce qui repose à présent devant lui,

le voici embarqué dans « la machine à explorer le temps », vainqueur en quelque manière de cette tyrannie du temps qui tue le corps, mais à laquelle notre âme échappe. Comme l'Esprit le fit des ossements devant Ezéchiel, il vivifie cette matière inerte, elle tressaille sous son regard. Ou encore, plus simplement, chef d'orchestre incomparable, il réunit, modère, dirige tous ces éléments, sensations et connaissances, pour en tirer cette symphonie prodigieuse qu'est le plaisir de l'homme.

Symphonie, poésie, création, ce n'est pas moins que cela que nous cherchons plus ou moins consciemment dans nos excursions de vacances, ce que nous demandons aussi aux œuvres d'art si visitées. Bloc de pierre ou tableau qui a reçu de l'artiste cette vie frémissante, vieille petite église aux proportions si justes, si bien adaptée au paysage, puissante cathédrale, — et ces autres « travaux d'art », moins regardés parce que plus utilitaires : viaducs, barrages, lignes électriques et autres, tout resplendissants si l'on peut dire, d'intelligence cristallisée. Partout, nous allons admirer notre noblesse spirituelle, la preuve de notre règne sur le monde matériel, et ne les trouvant pas avec assez d'intensité chez nous, nous sommes attirés par les ouvrages des autres qui, savants ou artistes, ont été plus hommes que nous. N'est-ce pas qu'il est beau, le mobile secret du Tourisme !

Nous voici, par là-même, avertis, de ne pas prendre au sérieux les rêveries des panthéistes : s'abîmer dans le Cosmos, communier à la nature, quelle horreur ! ces fadaises ne tiennent pas devant la vie, et notre joie de conquérir, de dominer, volatilise — « diables d'Occident » que nous sommes, — ces songeries de bonzes ou de fakirs. Non, l'harmonie secrète que nous trouvons entre notre âme et le monde, la facilité avec laquelle il se prête à nos fantaisies, son aptitude à recevoir la marque humaine, ne vont pas jusqu'à nous faire croire que nous et lui sommes de même race. Nous sommes de la race du Créateur, et ce qui nous attire dans le monde, c'est l'image de Dieu, l'obéissance parfaite aux lois de sa suprême Intelligence, les vestiges de sa Toute-Puissance. Quant au reste, aucune sympathie en nous pour la matière brute, de la considération pour une chose aussi utile, mais du mépris, du dégoût parfois.

C'est si vrai, que la beauté du monde ne peut pas nous suffire, ses plus beaux spectacles sont, lorsqu'on s'y arrête, les plus mélancoliques et qui voudrait prolonger ses vacances, faire du tourisme sa

vie, n'y trouverait plus que tristesse, toute la désespérance du « spleen ».

Le monde créé ne nous suffit pas, il nous déçoit s'il ne nous donne que lui-même, et il faut ajouter, s'il ne nous donne que nous-même. Incessamment, la montagne s'effrite, la gloire du jour passe aux teintes mourantes du crépuscule pour s'éteindre bien vite dans la nuit, les plus belles choses nous échappent, comme entre les doigts l'eau claire que nous buvons à la source, et notre vie glisse à l'abîme. Mais n'en serait-il pas ainsi, devrions-nous durer toujours, nous en avons la certitude intime, toujours ce monde nous serait parfaitement insuffisant. Le champ des connaissances et des jouissances humaines s'illimiterait devant nous, notre cœur n'en serait que plus insatiable, il y a en lui un vide que rien, ici-bas, ne peut combler. Et sans doute mille étourdis promettraient de se contenter de cet état de choses et, qui sait, arriveraient peut-être à vivre parfaitement heureux, enfouis dans la matière, mais sur le nombre au moins un serait inquiet et c'est à lui que vont nos sympathies, car dans son âme qui vibre à l'unisson de la nôtre, nous saluons l'âme d'un frère.

Car nous avons tous fait plus ou moins cette expérience, tout passe, tout casse, dit le proverbe, et un jour, touristes lassés, les yeux pleins de beauté mais le cœur vide nous nous sommes assis — avec quel bonheur ! — sur la chaise de paille ou le banc vermoulu d'une pauvre petite église bien banale, ou, qui sait, dans un coin (et vous n'aurez pas cherché alors le plus célèbre) d'une somptueuse cathédrale, et alors, dans la paix de la solitude, pendant que d'autres poursuivaient leurs évolutions sous les ordres de « ciceroni », quel soulagement de n'avoir plus à remarquer, noter, raisonner, découvrir, mais tout simplement d'être là sous le regard invisible du Tabernacle, sous le charme infiniment dépouillé, de la silencieuse présence eucharistique, qui réconforte, apaise, console et fait se relever meilleurs, plus hommes, moins égoïstes.

« Non dixi semini Jacob frustra quaerite me. Ce n'est pas en « vain que ma parole a retenti, race de Jacob, enfants d'Adam, « j'ai dit : Cherchez-moi, et dans vos cœurs, l'écho de ma voix « se répercute encore ; cherchez-moi, vous m'apercevrez, dès l'ins- « tant même où vous vous mettrez en route ; mais si vous vous « égarez, si vous vous arrêtez, croyant pouvoir vous reposer avant

« d'avoir atteint le but de votre course — et c'est Moi seul, — si « vous vous attardez au spectacle du monde, si vous vous amusez « aux jeux de votre esprit, vous ressentirez amèrement dans vos « âmes cette inquiétude, cette faim qui doit tenailler l'homme de- « puis que j'ai condamné votre premier père, Adam le pécheur. »

*
* *

Nous avons tous fait cette expérience : plus ou moins, car, chacun le sait, il faut une oreille éduquée pour goûter convenablement l'art d'un Beethoven, mais du moins n'importe qui se laisse prendre au charme de la musique ; ainsi de Dieu. Il faudrait avoir péché « contre la lumière » pour que ne puisse plus pénétrer, jusqu'au fond de l'être, sa voix pénétrante qui ne résonne pas en vain.

Mais laissons là ceux qui ne veulent pas entendre, il n'est pas, dit-on, de pires sourds. Heureux les autres et bienheureux : ceux qui plus attentifs au poste d'écoute ont capté le message divin ; ceux qui partis pour remettre un peu de poésie dans une existence desséchée ont été ravis du spectacle des choses visibles jusqu'à l'amour des invisibles ; ceux qui ayant beaucoup parcouru le monde le trouvent bien petit et découvrent qu'il n'y a de fait à notre mesure que le monde infini de l'amour divin ; ceux qui en route au travers des « variétés mondaines » ont trouvé comme le jeune Centurion le chemin qui ramène à Notre Père.

Ils s'en retournent, après leur beau voyage, non pas désabusés, avec l'amertume de l'orgueilleux qui s'en revient tout seul « à pas lents vers les cités infimes » sans avoir voulu du Compagnon rencontré, mais le cœur chaud d'une amitié nouvelle, les yeux illuminés d'un reflet d'éternelle aurore ; et dans cette clarté, le travail coutumier qu'ils reprennent ne leur semble plus vulgaire, ils en aiment les moindres gestes où ils reconnaissent maintenant les pas innombrables que les « viatores » que nous sommes doivent faire pour atteindre le séjour désiré de lumière et de paix.

Jean Hébrard.

L'Actualité Religieuse

L'ANTICATHOLICISME AUX ETATS-UNIS[1]

I. — Le Ku-Klux-Klan

On croit souvent que le catholicisme se développe aux Etats-Unis sans difficulté. Erreur de perspective due au défaut d'objectivité et à l'optimisme calculé de ceux qui ont abordé la question. Sans parler de l'animosité ou du mépris que les diverses sectes protestantes manifestèrent toujours à l'égard du « papisme », de 1830 à 1865 des organisations diverses furent créées pour le combattre et le persécuter. Les plus célèbres ont été, en 1830, la « Native american » et en 1840, le « Know-Nothing ». Celle-ci fut particulièrement redoutable. Elle ameutait la populace, brûlait ou dynamitait églises, couvents, collèges et même hôpitaux.

Mais le « Know-Nothing » tomba aussi vite et aussi mystérieusement qu'il était né. Etant, en 1861, curé de Canton, ville de l'Etat de Maryland, le futur cardinal Gibbons, âgé alors de 27 ans, assista aux derniers spasmes.

Avec la guerre civile, le mouvement du Know-Nothing disparut tout à fait. Entre lui et le Ku-Klux-Klan, il n'existe aucun lien de parenté, en dépit de certaines ressemblances.

C'est à Pulaski, dans l'Etat de Tennessee, qu'en 1866, il fut imaginé par six hommes, qui cherchaient « une diversion et un amusement en un milieu où la vie était ennuyeuse et monotone ». Ils crurent les avoir trouvés en fondant une société aussi secrète que burlesque. Ils lui donnèrent d'abord le nom de Kuklos, cercle, anneau, qui se changera par la suite, on ne sait comment, en Ku-Klux-Klan.

Les six gaillards qui avaient eu l'idée du Kuklos n'étaient pas

1. Ce travail est un chapitre du livre sur *La Catholicisme aux Etats-Unis*, qui va paraître très prochainement.

les seuls, au Tennessee, à trouver « la vie ennuyeuse et monotone ».

Leur initiative suscita des imitateurs dans plusieurs localités de l'Etat. Juste à ce moment, le peuple était très monté contre le gouverneur républicain Brownlow qui venait d'enlever à un grand nombre d'Américains, nés dans l'Etat, leurs privilèges. Les mécontents se servirent du Ku-Klux-Klan pour lui résister. Le général Forrest fut leur chef. Il centralisa leurs efforts dans une organisation centrale du nouvel ordre.

A l'en croire, il serait arrivé à lui amener 550.000 membres dans le Sud. Il les dispersa quand le but qu'il avait fixé au Ku-Klux-Klan fut atteint. Ce but était la restauration du pouvoir politique des blancs à l'exclusion des noirs dans ces régions. En réalité, le Ku-Klux-Klan fut frappé à mort quand la loi l'obligea à quitter ses ténèbres et ses secrets, durant la présidence de Grant.

Cependant, plusieurs de sès groupes, bravant le législateur, survécurent dans l'ombre. Après la guerre mondiale de 1919, le Ku-Klux-Klan reparaît au grand jour dans l'Etat de Georgie, à l'appel de M. Williams Simmons. D'abord prédicant méthodiste et ambulant (notons ce fait, car le méthodisme a une grande responsabilité dans le Ku-Klux-Klan), il devient ensuite professeur d'histoire méridionale à la petite Université Larrieu (Atlanta) et enfin avocat-conseil des « Bûcherons du monde » dans la même ville.

Le Ku-Klux-Klan est l'une des manifestations de ce nationalisme exacerbé qui surgit alors chez tous les peuples de la planète. Il entend réaliser le « pur américanisme ». Son ancêtre du Tennessee s'opposait à la main-mise des noirs sur la politique dans les Etats du Sud ; lui combat tout ce qui n'est pas « cent pour cent américain », comme il dit en son jargon. « Notre affiliation, lisons-nous dans un de ses manifestes, en 1921, se limite aux Américains Gentils. Les Juifs en sont exclus parce qu'ils ne professent pas la religion chrétienne, base de la civilisation. Nous excluons aussi les catholiques parce qu'ils doivent obéir à un pouvoir étranger au gouvernement des Etats-Unis. » Refusant l'affiliation aux juifs et aux catholiques, combattant dans tous les domaines de la vie publique, les premiers, comme parasites et inassimilables, les seconds comme relevant d'une autorité étrangère, ils déclarent aussi la guerre aux nègres, race inférieure. Aujourd'hui, ils sont surtout anti-juifs et anti-catholiques.

Ils prennent plaisir à épater leurs bourgeois, tous encore un peu enfants. Leur chef est « un Impérial Wizard » (sorcier). Voici en quels termes il écrit à ses chevaliers :

« A tous les Génies, Grands Dragons, Hydres du Royaume, Grands Goblins et Kleagles des Domaines, Grands Titans et Furies des Provinces, Géants, Cyclopes, Exaltés et Terreurs des Klantons, à tous les citoyens de l'Empire invisible, chevaliers du Ku-Klux-Klan. Au nom de nos vaillants et vénérés morts, salut affectueux. »

Ils se réunissent parfois par milliers, la nuit, sur une montagne, autour de feux allumés, couverts d'une robe blanche, ayant sur la figure un masque en casque à mèche. Les metteurs en scène de ces comédiens ne perdent pas de vue leurs profits. L'initiation coûte 10 dollars ; la robe blanche et le bonnet, 6 dollars 50, mais ne valent qu'un dollar 50 cents.

L'impérial Sorcier s'est vanté, en 1922, d'avoir 2 millions de chevaliers. Il a donc ramassé en cinq ou six ans, la bagatelle de trente millions de dollars. Ces chiffres, révélés par la presse, ont fait ouvrir les yeux et dresser les oreilles. L'initiation des dupes s'est ralentie et beaucoup d'ingénus ont quitté « l'invisible empire » en faisant claquer les portes.

Cet « empire » a abandonné les Etats du Sud et essayé de s'étendre dans les Etats de l'Ouest et du Nord : Oregon, Oklohama, Colorado.

Voici comment le P. Gillis, Pauliste, directeur du *Catholic World*, résumait, en 1922, ses exploits.

« Au témoignage du *World* qui a fait une enquête méritoire, d'octobre 1920 à septembre 1921, on doit mettre au compte du Klan 4 meurtres, une irréparable mutilation, une marque à l'acide, 41 fustigations, 27 cas de goudronnage et d'emplumage, cinq enlèvements d'enfants par des bandes sans scrupules, travesties et coiffées de bonnets.

« En 1922, la situation empira. Le sénateur Walssh, du Massachussets, s'adressant à l'Attorney général Daugherty, cite une lettre qu'un avoué du Texas lui a écrite :

« Je ne crois pas exagéré de dire que le Texas, durant les 18 mois écoulés, a eu 500 cas de goudronnage et de fustigation, sans parler des meurtres, des attaques et d'autres offenses contre les personnes. Des vingtaines de lettres de menaces furent envoyées aux victimes de cette horrible conspiration, leur ordonnant, en plu-

sieurs circonstances, d'abandonner leur maison ; des femmes furent goudronnées et emplumées, des vieillards sans force subirent leurs odieuses offenses, des jeunes filles de moins de vingt ans non nubiles, victimes de ces lettres, ont été obligées d'abandonner leur maison à cause des calomnies et des ignominies lancées contre elles.

« Autant que je puisse savoir, aucun de ces criminels n'a été amené devant les tribunaux. A Waes, résidence du gouverneur du Texas, les agents de police arrêtèrent trois hommes masqués et coiffés, avec leurs victimes, qu'ils traînaient couvertes de goudron chaud et de plumes. Le grand jury vota « non-coupable ». A Pallas, forteresse du Klan, on assure que cinquante hommes au moins ont été fouettés en un seul endroit. Un personnage important dans la vie commerciale de la cité fut enlevé à son foyer et à ses filles en bas âge et sans mère, pour être battu. Un de ses enfants, une fille, fut jetée par terre et maltraitée en essayant de défendre son père.

« A Temha, une femme fut goudronnée, emplumée et battue avec une corde mouillée, parce qu'elle s'était mariée une seconde fois.

« A Austin, principale ville de l'Etat, de nombreux outrages ont été commis contre les individus. Chaque petite ville, chaque hameau ou cité de l'Etat, à de rares exceptions, a eu ses « petites fêtes patriotiques » dont le clou était le goudronnage, l'emplumage et les coups de cordes humides. Le peuple des Etats-Unis serait abasourdi si on pouvait lui révéler la vérité sur cette organisation dans le Texas.

« Le gouverneur de la Louisiane crut nécessaire de faire une visite personnelle au Président Harding pour lui demander la coopération fédérale dans une campagne contre les outrages du Klan... La situation du Texas et de la Louisiane disent clairement où en sont les choses dans le Sud et le Sud-Ouest. »

Un fait donne une idée de sa force politique. Je veux parler de l'attitude des trois grands partis à son égard, à la veille des élections de 1924. Le *Catholic World* d'août 1924 la signalait ainsi : « Les républicains ont esquivé la question du Klan ; les Démocrates, forcés contre leur volonté de se présenter devant le public comme le combattant, se sont arrangés, en fin de compte, pour élaguer la question de leur programme ; les progressistes, libéraux,

appelez-les autrement si vous voulez, se sont garés en présentant d'ingénieuses excuses. »

J'ai lu un jour dans le *New York American*, sous la plume du fameux journaliste Brisbane, que plus de la moitié des députés et sénateurs étaient affiliés au Ku-Klux-Klan. Evidente exagération, mais il a de nombreuses sympathies parmi eux. Il a réussi à en faire élire plusieurs et même à avoir des gouverneurs dans l'Indiana et au Colorado. En février 1925, un de ceux-ci, I. Morley, obéissant aux injonctions de ses électeurs Klansistes, dans une lettre à l'Assemblée de l'Etat, proposait de supprimer la permission d'avoir du vin pour dire la messe, que donne la loi Wolstead ou de prohibition, car « l'expérience prouvait que l'on abusait trop de cette permission ».

Cherchant les raisons du rapide développement du Ku-Klux-Klan, le *World* (17 septembre 1921) en trouvait deux :

« D'abord, il a réveillé les haines et les préjugés locaux et particuliers. Sur la côte du Pacifique, il a sonné le rappel des Japonophobes en susurrant à leurs oreilles que le jaune complotait pour exciter le noir, en Amérique, à se révolter contre le blanc. Dans les villes du Centre Ouest, il a prétendu se livrer à la chasse du radicalisme. Sur la côte Atlantique, il a proclamé qu'une femme ou un homme, de naissance étrangère, même naturalisés, n'avaient pas leur place en Amérique. Partout, il a banni le juif du nombre de ses affiliés et fait de l'antisémitisme l'une de ses nombreuses obligations. Partout aussi, non moins effectivement mais pas aussi franchement, il a injurié et attaqué les catholiques romains. Là, où un notable de cette Eglise vit, le Klan a déclaré que son premier souci serait de la combattre.

« En second lieu, il doit son développement aux très nombreux aigrefins professionnels qu'il a enrôlés et qui mettent en coupe réglée un pays par emploi de procédés commerciaux très modernes. Il vend au détail l'affiliation sur la base de quatre dollars pour tout membre entrant dans le Klan. Ces organisateurs payés ou Kleagles, ne ramassent pas des droits d'entrée, mais chaque nouvel admis fait un don de 10 dollars. Le Kleagle en garde 4 et envoie le reste au Roi Kleagle qui garde un autre dollar. Les cinq dollars restant s'évanouissent dans le trésor impérial de l'Ordre. »

Pourquoi en veut-il tant aux catholiques?

« Des milliers de foyers américains, écrivait M. Wilson Midgley

dans le *Daily News* de Londres (23 décembre 1924), sont consternés à la pensée que le Pape est sur le point d'avoir sous son contrôle les Etats-Unis. La preuve, ils la trouvent dans le fait que les Irlandais sont partout dans la politique. Mais le fait que l'Américain ordinaire n'a jamais pris le moindre intérêt à la politique municipale est une vérité qui n'est jamais entrée dan la tête d'un affilié au Klan. Au lieu de voter contre un catholique qui veut être conseiller municipal, il boycotte son épicerie, il le chasse de ses affaires, ou vide son restaurant[1]. »

A partir de 1924, devant les réactions de l'opinion, l'activité du Ku-Klux-Klan semble prendre une autre allure. En juin 1924, un correspondant du même *Daily News* de Londres écrivait de Kansas City à son journal :

« Dans tous les Etats-Unis, le Klan est maintenant à la deuxième période de sa carrière. Le temps des poses, des parades de cirque, de l'amour de l'argent de la part de ses organisateurs — le fondateur s'est retiré avec une immense fortune — le prurit de la réclame et du mystère de la part de ses suiveurs, sont en train de passer. Maintenant le Klan se mêle de politique et d'affaires publiques. Ses chefs et beaucoup de ses adeptes, surtout les jeunes, ne font plus un secret de leur affiliation. Les dignitaires locaux sont souvent très connus. J'en visitai un qui refusa de rien me dire. On ne fouette plus guère les nègres ; l'activité présente est principalement anticatholique. Les négociants employant de jeunes chasseurs catholiques ou des secrétaires juifs sont poursuivis, intimidés et boycottés publiquement jusqu'à ce qu'ils les renvoient. Le Klan s'est agrégé beaucoup de francs-maçons et un grand nombre de gens graves fréquentant églises et chapelles du type fanatique. Ceux-ci, aidés de jeunes écervelés surexcités et bornés, ont provoqué les formes les plus basses des haines personnelles religieuses. »

1. « On peut se demander puisque l'Amérique a une politique de tolérance religieuse, pourquoi quelques-uns de ses citoyens sont hostiles aux catholiques, jusqu'à s'organiser parfois pour les combattre. Le Dr. Kinsmann (dans son récent livre « Américanisme et Catholicisme ») croit qu'environ 90 % des projugés anticatholiques sont dus à un sentiment de jalousie patriotique pour l'idéal national. Nous ne pouvons le suivre en cela. Nous croyons, au contraire, qu'ils sont dus aux préjugés importés du Protestantisme du XVI[e] siècle et hérité comme une tradition de l'époque sectaire des premiers colons. Cette rancœur anticatholique a été entretenue parfois pour des raisons politiques et financières ou est le reliquat d'une tradition étrangère dominant notre littérature et nos Ecoles. » (P. Conway C.S.P. *Catholic World*, mars 1925. — Nous croyons cependant que le point de vue du Dr. Kinsmann n'est pas tout à fait sans fondement.

L'opinion a cependant vigoureusement réagi contre le Ku-Klux-Klan. Si les politiciens n'osent pas ouvertement le condamner, ils n'osent pas davantage l'approuver. Le 6 septembre 1921, le grand journal démocrate de New York, le *World*, entreprenait une campagne pour démasquer, avec force documents, les menées de cette organisation secrète. Elle dura plusieurs mois et une grande partie de la presse lui fit écho dans tous le pays. A un moment, il fut question de nommer un Comité pour faire une enquête et dissoudre le Klan par mesure de salut public. Quelques politiciens de l'un des Etats où il a plus d'adeptes s'interposèrent pour empêcher sa mise en accusation.

La plupart des groupements religieux se sont unis pour réprouver cette institution comme ennemie du Christianisme et de l'idéal américain. Les plus tièdes ont été les méthodistes qu'on soupçonne, non sans motif, d'encourager le Klan. Cependant, même parmi eux, beaucoup de cœurs généreux ont protesté contre lui. Le *Christian Advocate*, une publication méthodiste des Etats du Sud-Ouest, écrivait en septembre 1921 :

« Le Klan frappe au cœur les plus chers principes américains et le meilleur de la vie américaine. » A la même époque, le révérend C. F. Smith, évêque de l'Eglise épiscopalienne méthodiste, déclarait que les doctrines et procédés du Klan étaient pure folie. Stigmatisant son hostilité à l'égard des catholiques, l'évêque Smith disait que l' « Imperial Sorcier » n'était pas digne d'essuyer leurs souliers. Il parlait en même temps des religieux catholiques, « ces êtres bons et silencieux, patients, renoncés, dont les mains sont toujours étendues pour aider et secourir les nécessiteux et les déshérités ».

A cette heure, la crise du KuKlux-Klan semble ouverte. « Les scandales produits par le partage du butin, la large publicité donnée à ses méthodes de battre monnaie, ont ouvert les yeux de ses dupes sur son vrai caractère. Les défections se multiplient.

« Au début, seuls les Américains d'origine et protestants pouvaient être non adhérents. L'étranger né ailleurs était rejeté et inéligible. Des Ku-Kluxistes plus délurés se sont dit qu'après tout parmi les exclus, on pouvait trouver des sectaires et des ignorants acceptant d'être rançonnés. On va donc enrôler les étrangers dans une organisation sœur, qui rappellera « les croisés Américains ». Elle se dévouera au gouvernement des Etats-Unis d'Amérique, à la

constitution, « à la religion protestante base de notre régime politique ».

« Mais les étrangers n'abandonnent pas facilement leur chèque de 10 dollars. D'autre part, les membres du Congrès et d'autres personnages de Washington, ont reçu une « proclamation royale » les invitant à s'affilier à la « chevalerie civique » des « chevaliers de l'Epée flamboyante », organisation rivale du Ku-Klux-Klan dont le promoteur est ce même William Simons, promoteur du Klan. La fin approche[1]. »

Et des femmes élues gouverneurs pour le poursuivre, n'hésitent pas à exécuter leur mandat. Le 10 mars 1925, Mme Miriam Ferguson, gouverneur du Texas, dite « Maman Ferguson », signait un décret interdisant le port de masques en public. Il visait très spécialement le Ku-Klux-Klan et était une revanche de « Maman Ferguson » dont le mari, gouverneur du même Etat, fut en butte aux accusations et aux persécutions de la société secrète.

En avril 1928, un ancien « dragon » de l'Etat d'Indiana et lieutenant du « Sorcier Impérial », condamné pour meurtre d'une jeune femme à la prison perpétuelle à Michigan, se décida à découvrir la secte. Il raconta que pour se débarrasser des opposants, elle les poursuivait, les lynchait ou les brûlait. Pour les gens en haute situation, elle les ruinait politiquement et socialement. Elle brûlait ou pillait les égises catholiques, soulevait des grèves et corrompait des fonctionnaires. « Un homme du Klan voyageait exprès dans tous les Etats-Unis pour brûler les églises. » Il accusa un ancien « sorcier impérial », Hiram Evans, d'avoir poussé au meurtre du Procureur de la République à Atlanta, Coburn, effectivement tué par un complice de la bande. Les femmes servaient d'espionnes et on aidait la contrebande des boissons alcooliques. A l'en croire, depuis son origine, le Klan aurait ramassé près de 60 millions de dollars. Dans le Nord seulement, il comptait 1 million 500.000 adhérents.

Ces révélations ont fait aux Etats-Unis une profonde impression. On les a utilisées dans tous les procès engagés devant la cour féodale ou les cours des Etats.

II. — L'École

Plus redoutable que le Ku-Klux-Klan et autrement dangereux

1. *Catholic Times*, (3/7/25.)

dans ses conséquences possibles, est le mouvement dirigé contre l'Ecole libre confessionnelle.

En 1925, il y avait aux Etats-Unis 19 millions de catholiques environ. Ils avaient dans leurs écoles plus de 1.988.051 élèves. Les écoles élémentaires seules en avaient 1.795.673 ; le reste se répartissait ainsi : 19.801 pour les universités ; 6.667 pour les séminaires ; 13.996 pour les collèges ; 120.838 pour les Hautes Ecoles ; 4.534 pour les séminaires de religieux ; 10.544 pour les noviciats et les Ecoles Normales.

Les écoles catholiques de tout grade étaient en 1925 au nombre de 8.706 se divisant ainsi : 6.651 écoles primaires ; 309 noviciats et écoles normales ; 113 séminaires de religieux ; 1.552 Hautes-Ecoles ; 114 collèges ; 51 séminaires et 16 Universités.

Dans ces diverses écoles enseignent 54.265 professeurs.

Les Jésuites dirigent 12 Universités ; les Lazaristes en ont une à Chicago ; les Pères du Saint-Esprit, une à Pittsbourg ; les Pères de Sainte-Croix, une à Notre-Dame (Indiana). Celle-ci, qui a eu pour professeur l'illustre P. Zahm, paraît la mieux organisée et la mieux adaptée à l'Amérique avec l'Université de Washington, œuvre de toute la hiérarchie. Celle de Georgetown dirigée par les PP. Jésuites est à quelques kilomètres de là et est la plus ancienne des Etats-Unis[1].

La législation scolaire en ce pays est à peu près équivalente à la législation française sauf pour le droit de délivrer des diplômes qui est reconnu aux écoles, aux collèges et aux Universités privées.

Dans tous les Etats sans exception de la République américaine, l'instruction est obligatoire. Vingt-trois Etats (sur 48) ont institué une inspection et une surveillance des Ecoles libres. Dans quatorze

1. Certains catholiques critiquent vivement leurs collèges. Pour être objectif et complet je traduis ici quelques lignes d'une lettre de M. Molamphy publié le 23 septembre dans the *Commonweal* et qui fut très discutée. « Pour résoudre le problème de nos collèges il n'y a qu'un moyen : les diminuer et les fortifier. Les catholiques cultivés désirent que leurs fils et leurs filles aient les avantages intellectuels que donnent les grandes universités non confessionnelles. Si les collèges existants ne veulent pas s'améliorer pour le bien général, il ne restera qu'à développer les Newman Clubs dans les collèges neutres, étendre leur activité en leur adjoignant un cours de philosophie catholique et de théologie morales. Les collèges catholiques d'aujourd'hui ne préparent ni des professeurs, ni des gens cultivés, ni des gens capables de se cultiver. Un collège catholique n'a pas de raison d'être s'il n'est pas en état de faciliter sur tous les terrains la culture. Si les collèges américains sont impuissants à tenir la place occupée par les Universités catholiques en Europe pendant tant de siècles, il vaut mieux qu'ils disparaissent. Leur incapacité à remplir ces désidérata est due non seulement au défaut de ressources mais à leur satisfaction de produire des médiocrités ».

Etats, les Ecoles libres doivent être approuvées par les autorités scolaires officielles. Dans vingt-neuf Etats, la loi s'occupe des programmes des Ecoles libres. Dans vingt-trois Etats, elle impose l'enseignement de la Constitution ou d'une morale civique. Dans le Nebraska, l'autorité scolaire peut fermer tout établissement privé dont « l'esprit n'est pas pénétré d'américanisme. » En Alabama, en Floride, les catholiques se plaignent que les lois sur l'inspection des écoles permettent des inspections abusives dans les couvents. Vingt-neuf Etats exigent que l'enseignement soit donné en langue anglaise. Cinq Etats ont prohibé l'enseignement des langues étrangères, mais la Cour Suprême n'a pas admis cette prohibition. Quatre Etats seulement exigent chez les instituteurs libres les diplômes des instituteurs officiels.

L'Etat ne fournit aucun subside aux écoles de l'enseignement privé et les catholiques, outre les taxes à payer pour l'Ecole publique, pour l'entretien des leurs, doivent trouver, tous les ans, environ 76 millions de dollars. Mais dix organisations protestantes ensemble ne demandent pas moins, pour leurs écoles, de 240 millions de dollars.

En 1922, un projet de loi fut déposé au Congrès qui visait à supprimer l'Ecole primaire libre et à la mettre dans toute la République, sous le contrôle et la direction de l'Etat. Les Francs-maçons du rite écossais de New-York demandèrent à leurs affiliés de soutenir partout ce projet. Contre lui protestèrent une foule d'évêques et l'archevêque de New-York écrivit exprès une lettre pastorale pour le condamner.

En 1923, sous la poussée du Ku-Klux-Klan, et des mêmes maçons du rite écossais de la juridiction du Sud, l'Etat d'Orégon vota une loi en vertu de laquelle les parents et les tuteurs étaient obligés d'enlever leurs enfants entre 8 et 16 ans des écoles privées ou paroissiales pour les envoyer aux écoles publiques. Cette loi visait tous les enseignements non officiels. Elle était surtout dirigée contre les catholiques, mais d'autres confessions et institutions s'étaient senties atteintes.

Les Sœurs du Saint Nom de Jésus, d'accord avec l'Académie militaire de Hills, appuyés par des lettres de divers groupes protestants et juifs de la province, s'adressèrent à la cour de Justice de l'Etat d'Orégon pour contester la constitutionnalité de la loi votée. La cour se prononça en 1924 en leur faveur. Le gouverneur

d'Orégon, un Ku-Klux-Klansiste enragé, décida de faire appel à la cour suprême des Etats-Unis pour obtenir l'annulation de la décision de la cour d'Orégon et faire proclamer la constitutionnalité de la loi pour tous les Etats-Unis.

Après plus d'un an d'étude de la question, la Cour suprême se prononça. En 1925, l'illustre avocat catholique Guthrie, de New-York, présentait la défense des Sœurs du Saint Nom de Jésus. Je détache de sa plaidoirie ces lignes qui feront comprendre le point de la controverse et son importance :

« Inexcusables et cruelles sont, en vérité, les charges et les insinuations formulées dans la lettre de l'accusateur, le gouverneur d'Orégon, en particulier les accusations présentées à la page 62. L'on y soutient que l'on aurait à redouter les conséquences désastreuses « au point de vue du patriotisme américain » si les parents américains avaient la faculté de guider et de déterminer le caractère de l'éducation. »

La Cour suprême, à l'unanimité des juges, se prononça contre le gouverneur d'Orégon. Voici le passage essentiel de son jugement définitif :

« La théorie fondamentale de la liberté, sur laquelle tous les gouvernements de l'Union reposent, exclut toute espèce de pouvoir général de l'Etat à mettre dans le même moule (to standardized) les enfants en les forçant d'accepter l'instruction des seuls maîtres officiels. L'enfant n'est pas la simple créature de l'Etat. Ceux qui le nourrissent et dirigent ses destinées ont le droit, en même temps que le devoir de le préparer à remplir des obligations d'un autre ordre. »

Cet arrêt était attendu anxieusement par les catholiques américains. Il fut salué par eux par des cris de joie. La presse, en général, l'approuva.

Cela n'empêcha pas un nombre toujours croissant d'écrivains, de journalistes et de politiciens, de demander la disparition des écoles libres.

En 1925, l'historien bien connu, M. Rossiter Johnson, dans une lettre à un grand quotidien, proposait « une imposante manifestation » dans le but d'abolir les écoles paroissiales, de n'importe quelle confession, en versant au besoin, aux trésoriers des églises, l'argent qu'on dépense maintenant pour elles. »

M. Johnson estimait qu'organiser cette manifestation n'était pas

possible encore, mais, ajoutait-il, « dès que nous serons assez sages et assez audacieux, il ne faudra pas hésiter ». Sa raison ? Etant jeune, il fut extraordinairement scandalisé de voir de petits juifs, qui allaient à une école juive, se battre avec de petits catholiques allant à une école catholique, il n'y avait d'autre motif de rixe que leur religion[1].

Cet état d'esprit que la politique et les passions raciales développent, préoccupe beaucoup les catholiques américains.

Mgr Pace, professeur de philosophie à l'Université de Washington, disait en 1925, dans une conférence sur cette question, que « les hommes qui rédigèrent la constitution ne crurent pas nécessaire d'établir le principe que les enfants, de bon ou mauvais gré, devaient être éduqués dans des écoles publiques, parce que eux-mêmes sortaient d'écoles privées. » A son avis, l'esprit essentiel du gouvernement américain était encore celui de 1787. Tous les amendements faits depuis lors à la Constitution l'ont été dans le sens de la liberté.

Commentant l'opinion de M. Johnson et du Dr. Pace, *The Commonweal*, le nouveau grand hebdomadaire catholique, publié à New-York, écrivait : « La grande différence entre ces deux hommes qui ont manifesté leur opinion à peu près en même temps, tendrait à faire croire à une sérieuse divergence parmi les penseurs américains. Mais nous avons toutes bonnes raisons de penser que M. Rossiter Johnson, en cette matière, ne représente qu'un point de vue complètement excentrique et non américain. Il n'y a pas de probabilité qu'il soit accepté, sauf par de rares individus, surtout par nos Normands (nouvelle Angleterre) obsédés par le culte de l'Etat autocratique. »

En même temps que l'historien Johnson faisait sa profession de foi belliqueuse sur les écoles privées, un écrivain d'un talent de premier ordre et qui jouit d'une grande considération en Amérique et même en Europe, M. John Chapman, écrivait à l'évêque épiscopalien de Massachussets pour s'opposer à l'élection d'un catholique, comme l'un des sept « Fellows » « agrégés » de l'Uni-

1. Au mois de mai 1925, dans la *Nation*, un hebdomadaire radical de New-York, un collaborateur rapportait que, faisant un livre sur l'école, il avait entrepris une enquête qui l'avait convaincu que l'Ecole publique d'Etat, en Amérique, était anticatholique et antijuive, d'une manière générale, mais spécialement dans le Middle-West. « Là, dit l'écrivain, l'Ecole publique prend le caractère d'une institution paroissiale protestante sous le contrôle des Méthodistes, des Presbytériens et des Baptistes.

versité d'Harvard, qui contrôleraient ses destinées. « Tout protestant, disait M. Chapman, tient pour désobligeant et subversif d'être blessé par les prétentions formelles de la curie romaine à contrôler l'éducation américaine. C'est le sentiment de tous les éducateurs intelligents. »

Parmi les membres du comité de surveillance de l'Université d'Harvard, quatre furent d'un avis différent de celui de M. Chapman. Dans une lettre publiée dans *The Commomweal* sous le titre de « Défi à M. Chapman », Ralph Adam Cram, un écrivain protestant connu, lui disait : « Voudriez-vous, non seulement pour ma gouverne, mais pour celle des autres en semblable situation, préciser sans détour où et quand la Curie romaine ou tout autre corps officiel catholique a déclaré être son intention formelle de contrôler l'éducation américaine ? Bien que je ne sois pas catholique, j'ai l'avantage de connaître quelque chose de l'Eglise et quelque chose aussi à propos de son système et de sa pratique en éducation, Je vous défie absolument de me donner une raison qui autorise votre étrange affirmation. Pour ma part, je la nie tout à fait. »

Et la lutte pour la suppression de l'Ecole libre continuait.

La loge au Rite écossais du Maryland, qui compte plusieurs députés, publia dans son Bulletin de mai 1925 le projet tel que ses membres députés le présentèrent au Congrès. Le voici :

« Nous demandons :

1° Un Département fédéral d'éducation. Avec un secrétaire dans le cabinet du Président et une contribution fédérale aux besoins de l'école publique sous le contrôle absolu des Etats.

2° Une université nationale à Washington aux frais du gouvernement.

3° L'usage obligatoire de l'anglais comme langue employée dans les classes de grammaire.

4° Une organisation adéquate à propos de l'éducation de la population étrangère non seulement dans les questions de culture et de technique, mais en ce qui concerne les principes des institutions américaines et de la souveraineté populaire.

5° L'entière séparation de l'Eglise et de l'Etat et l'opposition à toute tentative d'employer l'argent de la communauté, directement ou indirectement pour le soutien d'institutions confessionnelles.

6° L'école publique américaine neutre non confessionnelle sé-

rieuse et démocratique, pour tous les enfants du peuple, des avantages égaux pour tous.

7° L'éducation intense du patriotisme, l'amour du drapeau, le respect de la loi et de l'ordre, une inconditionnelle loyauté au gouvernement constitutionnel. »

Plusieurs catholiques accepteraient une inspection des autorités fédérales dans leurs écoles, pour assurer les conditions d'hygiène, l'unité des programmes. A ce dernier point de vue, la cacophonie résultant de la diversité, car chaque diocèse, chaque ordre et même chaque curé, peut le rédiger, est vraiment trop assourdissante. Beaucoup même accepteraient la collation des titres par l'Etat dans les conditions d'impartialité requises. J'ai entendu dire que les titres conférés par les écoles et institutions confessionnelles souvent accordés sans discernement, étaient parfois des « certificats d'ignorance ».

La lutte sera d'autant plus vive sur ces points pour les catholiques que les Juifs et les Protestants en beaucoup d'endroits paraissent incliner vers l'Ecole d'Etat.

En 1928, la puissante « Association pour l'Education nationale », qui pousse à la suppression des Ecoles libres, réussit à gagner à sa cause le Président Coolidge. Dans un message, il déclara qu'il fallait fonder un département de l'éducation que dirigerait un membre de son Cabinet. Les prétextes allégués sont nombreux, mais on met surtout en avant la nécessité d'unifier davantage encore l'âme américaine. Or, on n'y arrivera pas, croit-on, tant que méthodes, programmes et maîtres différeront essentiellement d'un Etat à l'autre. On veut aussi obliger par là les écoles paroissiales à en finir avec leurs particularités raciales et même linguistiques et avec des tendances soi-disant anti-américaines. Au fond, on veut les obliger un jour ou l'autre à disparaître[1].

Cependant, la mesure envisagée ne passera pas sans soulever des résistances, même de libres penseurs. L'un d'eux Gerald Johnson,

1. De plus en plus, pour cette raison, les catholiques des Etats-Unis de toute race et origine, sentent le besoin d'américaniser leurs écoles. La guerre a accentué cette tendance. « Nos Ecoles catholiques — écrit le Dr. James Ryan, préposé à la section d'éducation au C.N.W.C. de Washington, ne sont pas établies et maintenues avec l'idée d'isoler nos enfants de corps et de l'esprit du civisme américain. Elles représentent simplement la forme concrète de l'exercice de nos droits comme citoyens, conformément aux directives de notre conscience. On y enseigne donc en anglais, on y inculque l'amour de l'Amérique et un idéal moral et religieux conforme à celui des fondateurs de la République. »

écrivit alors dans *The Evening Sun* de Baltimore, qu'il dirige, un article que toute la presse catholique reproduisit. Je le résume exactement pour que l'on comprenne bien la portée de la question.

L' « Association pour l'éducation », déclare M. Johnson, est devenue une formidable agence d'influence sur le Parlement. Elle a pour président un magister de village et fait surtout de la politique, M. Coolidge a endossé, dans une de ses adresses, son point de vue en déclarant que l'éducation étant un problème national, son importance exige que le gouvernement fédéral s'en occupe. Mais alors, il faudrait aussi un docteur dans le gouvernement fédéral, puisque la santé nationale n'importe pas moins que l'éducation. Ce dernier mot est vague. En Amérique, les exigences de l'éducation diffèrent selon les Etats. Le gouvernement fédéral est impuissant à les satisfaire. En théorie, il essaierait, mais en pratique, il n'y arriverait pas et nous doterait simplement d'une bureaucratie fort compliquée. En supposant que le nouveau ministre fît quelque chose, il ne serait jamais que l'instrument d'une politique spéciale, qui ne choisirait ses fonctionnaires que parmi ceux qui l'auraient appuyée aux élections. « Grâce à la pompe aspirante du pouvoir central, il effacerait toute trace d'individualisme dans le système des écoles et il pillerait le trésor fédéral, en apparence pour servir les écoles publiques, mais en réalité, pour servir les pédagogues assez habiles pour cultiver par ce moyen leurs intérêts. De plus, la création d'un département fédéral de l'Education tendrait à accroître l'influence du pédagogue politique qui, comme celle du clergyman politicien, n'est déjà que trop néfaste. »

Mais il ne faut pas s'illusionner, l' « Association nationale pour l'éducation » est puissante et bien organisée. Elle a terrorisé les hommes politiques. Elle a mis le Président Coolidge dans son jeu, et elle n'aura pas de repos qu'elle n'ait obligé le Congrès à voter son bill.

***

A côté de la question de la liberté de l'enseignement se trouve celle de la neutralité dans l'école publique.

Certains Etats admettent qu'elle ait quelques pratiques confessionnelles, par exemple la lecture de la Bible.

D'autres interdisent même cela, prétextant que les Juifs, nombreux chez eux, ne toléreraient pas qu'on lût à leurs enfants le Nouveau Testament.

Mais cette lecture de la Bible autorisée ou défendue, par les Etats particuliers, est-elle constitutionnelle ?

L'Attorney général de l'Etat de Michigan, comme qui dirait le Procureur général du Roi ou de la République, en 1928, se prononça pour la négative. Ses raisons méritent d'être connues.

« Le principe d'une indivisible liberté de conscience, dit-il dans un rapport, implique nécessairement ce qu'on oublie trop souvent, que cette liberté soit exercée par qui en jouit, de manière à ne pas empiéter sur le droit également sacré du voisin à différer de lui. Pour cela, il est essentiel que la loi elle-même soit libre de toute nuance de privilège et que l'Etat veille à empêcher l'usage ou l'abus de ses pouvoirs et prérogatives au profit de n'importe quelle secte ou église. Nulle part l'abus que nous visions n'a chance de s'introduire autant que dans notre système scolaire public.

« S'il est chose bien établie dans la politique et les idées générales du peuple américain, c'est sa détermination fixe et irrévocable de voir une absolue séparation entre l'Eglise et l'Etat et que notre école publique ne serve ni directement ni indirectement pour l'instruction religieuse.

« Si les parents ou ceux chargés de l'éducation des enfants désirent qu'ils reçoivent des leçons de religion, ils peuvent les envoyer aux Ecoles privées ou paroissiales dont les programmes sont substantiellement équivalents à ceux de l'Etat dans les écoles publiques. »

Si cette doctrine était sanctionnée par le Parlement américain et enregistrée par la Suprême Cour comme exprimant le sens de la constitution, la lecture de la Bible serait interdite et la neutralité renforcée dans l'école publique.

A. LUGAN.

LA SEMAINE SOCIALE DE PARIS

C'est à Paris que s'est tenue, cette année, pendant la dernière semaine de juillet, la XXe session des Semaines Sociales de France. La presse quotidienne envoyant à la Semaine de nombreux représentants n'a pas manqué d'en entretenir le public. C'est qu'en effet il n'y a pas à l'heure actuelle en France de congrès d'étude, d'université ambulante qui réunisse plus de catholiques. Le nombre des auditeurs augmente toujours. Les inscriptions reçues ont largement dépassé le chiffre de 2.000. Cependant le sujet des cours n'attirait pas comme celui de l'année dernière telle catégorie d'auditeurs plutôt que telle autre. Par contre on accourt si facilement à Paris ! Il faut bien dire que dans la grande ville la masse des semainiers grossie de ceux qui ne venaient qu'une ou deux journées n'a pas attiré l'attention des habitants comme à Nancy ou au Havre. On sait aussi que la Semaine se trouva fort au large dans le local de la Foire de Paris près de la porte de Versailles. Comment remplir complètement l'immense hall qui avait été converti en salle de cours ! On vit comme à l'ordinaire, à côté des leçons, foisonner les entretiens, les comptes rendus, les réunions d'œuvres ou de groupes et c'est ainsi qu'une après-midi l'abbé Cardyn, initiateur de la J. O. C. en Belgique, eut un cercle très dense autour de lui. Il suffit de noter que l'autorité religieuse a donné tout son appui. Le Saint-Siège avait déjà depuis un certain temps adressé une lettre particulièrement approbative au président des Semaines. Mgr Maglione, Nonce apostolique, voulut bien venir dire une messe. Le cardinal Dubois fut présent aussi souvent qu'il le put. La Ville de Paris, et c'était peut-être la première fois qu'il en était ainsi pour un congrès catholique, reçut officiellement les semainiers à l'Hôtel de Ville.

Le sujet fixé comme d'habitude l'année précédente était le suivant : La loi de charité principe de vie sociale.

On en voit la matière immense : la charité, entendue d'ailleurs toujours dans son sens plénier ; la charité qui est l'accomplissement de toute la loi chrétienne, animant la vie sociale entière.

N'était-ce pas donner à la Semaine une allure de retraite et sortir

des limites ordinaires de son enseignement ? Il n'en eût été ainsi que si l'on s'était borné à une étude théologique de la vertu de charité en l'opposant à la vertu de justice. On distingue d'ordinaire la charité de la justice, mais pour les séparer. Les professeurs eurent au contraire à tâche de montrer que l'une n'allait pas sans l'autre, même et surtout en matière sociale. Puis ils eurent un rôle très utile à accomplir en faisant mieux connaître la vraie charité, en la dégageant des notions étriquées dans lesquelles on l'enferme trop de nos jours. Elle n'est autre que l'amour absolu, exclusif, surnaturel de Dieu parce qu'il est Dieu — amour d'où découle nécessairement un amour divin du prochain. Développer dans la vie toutes les richesses d'un tel amour c'est transformer tous les rapports des hommes entre eux, même dans le monde économique. La Semaine ne sortait donc pas de son cadre en l'étudiant. La charité est obligatoire — cela fut dit souvent — elle est universelle, les actes de la justice sociale sont de son ressort — cela fut souvent aussi répété et démontré. En somme, selon les termes de la Lettre pontificale envoyée au président des Semaines il s'agissait d'entraîner les catholiques jusqu'aux sommets de la doctrine sociale. La Session de Paris n'a donc pas eu une portée inférieure aux précédentes. Ajoutons aussi qu'à côté de l'enseignement elle a distribué encore comme chaque année une abondante nourriture d'âme : allocution inaugurale du cardinal Dubois, discours de Mgr Petit de Julleville sur la charité dans l'Eglise, méditation de M. l'abbé Thellier de Poncheville sur l'Eucharistie, source de charité, etc.

On évita, sous prétexte de leçons, d'exposer une galerie des œuvres charitables. Sans doute quelques-unes furent l'objet de communications documentaires, telles la Société de Saint Vincent de Paul, l'Association Catholique Internationale des Œuvres de protection de la Jeune fille ; tel encore l'Office central des Œuvres de bienfaisance qui est bien trop ignoré, mais ce fut surtout pour montrer comment elles s'adaptent à l'action sociale.

Passons maintenant en revue les leçons données, le plus simple sera de suivre l'ordre du programme ; il a sa logique.

Le cours du président M. Duthoit a indiqué la route et marqué les limites. Intitulé : *Ombres et lumières sur la notion de charité*, il signala dans une première partie les incompréhensions, les mé-

prises et même les haines dont la charité est la victime. Elle est à notre époque très desservie. Il en est qui ne voient en elle qu'un opium que les riches administrent aux malheureux pour ne pas entendre leurs cris. D'autres la chassent de leur cité parce qu'ils la croient incompatible avec l'autorité. Mais ses pires ennemis, et il était nécessaire de les désigner, sont ceux qui enseignent qu'elle est mauvaise parce qu'elle « incline aux choses laides, mutilées, humiliées ». La deuxième partie de la leçon a montré sa grandeur, sa transcendance même, son universalité. La charité dans la vie sociale est partout à sa place, à l'usine comme à la banque. M. Duthoit n'avait pas à détailler ; il laissa aux autres professeurs le soin des applications particulières. Puis il montra sa valeur comme bien social ; elle est un facteur d'unité bien supérieur à la force, à la science, à la solidarité. Elle ne les exclut pas, mais leur donne le maximum d'efficacité et c'est ainsi qu'elle devient principe d'ordre et de progrès social. Que ne feraient point les catholiques si tous la possédaient dans sa vraie pureté ! Ils sont trop nombreux à ignorer son vrai visage, ils ne la discernent pas assez de la solidarité, de la philanthropie, de la piété naturelle. L'individualisme engendré par les doctrines du libéralisme lui a fait tort. M. Duthoit l'a bien montré. Si l'on proclame que les mouvements économiques de par leur propre jeu tendent à la meilleure organisation sociale on ne se souciera guère des caisses de compensation, des assurances sociales, etc., bref pas plus que des institutions et la charité restera cantonnée dans la vie privée. Elle ne sera qu'aumônière et l'on croira être quitte en donnant un morceau de pain. On oubliait trop le cri de saint Paul aux Corinthiens : « Et quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres... si je n'ai pas la charité cela ne me sert de rien[1] ». La charité étant amour se dépense de mille manières, veut étudier les rouages les plus compliqués de la vie économique pour les faire fonctionner aux meilleures conditions. En notre temps d'interventionisme, elle devient « institutionnelle ». Ce néologisme souvent répété dans d'autres leçons se laisse entendre et montre que sa place ira plutôt grandissante dans une société de plus en plus organisée. Lui signifier son congé, lui substituer l'aide sociale sous prétexte qu'elle ne fait que soulager les misères sans se préoc-

1. I Cor. XIII, 3.

cuper d'en détruire les causes c'est faire preuve d'une incompréhension totale.

Voici maintenant après la leçon d'ouverture les dix-sept leçons des théologiens, des philosophes, des juristes, des économistes, etc. Il va sans dire que toutes ne sont pas également assimilables même des auditeurs les plus endurants ; leur lecture à tête reposée sera nécessaire. En attendant le compte rendu in extenso bornons-nous à signaler quelques-uns de leurs traits caractéristiques.

Mgr Besson, évêque de Genève, parlant de la *révélation de la charité dans la Personne du Verbe Incarné*, insiste entre autres sur la nouveauté de la loi d'amour universel : elle proclamait qu'il n'y avait plus de barbares. Or le barbare n'était jamais le prochain.

Le cours du P. Noble : *la divine Charité, source de la fraternité humaine*, fit bien voir que notre amour pour Dieu et notre amour pour le prochain ayant un motif identique ont des variations concomitantes. Leur dépendance est telle que de la ferveur de l'un on conclura à la ferveur de l'autre. Ce motif est bien distinct des motifs de la sympathie, de l'affection, de la justice qui tous font que les hommes peuvent s'aimer d'un amour naturel. Mais la charité divine les renforce tous. Le professeur en donna de nombreux exemples. En approuvant et en adoptant nos amours légitimes elle leur ajoute un dévouement sans bornes puisqu'elle est immense comme le cœur de Dieu.

Charité et Justice, tel fut le thème de la leçon du P. Gillet. Il nota d'abord les oppositions : elles ne sont pas difficiles à voir. L'une est vertu surnaturelle, l'autre naturelle ; l'une commande d'aimer, l'autre de payer son dû. L'une voit dans l'homme un autre nous-même, l'autre seulement un créancier ou un débiteur. Elles semblent incompatibles. On compte des partisans de la justice qui le sont au détriment de la charité. C'est grave. Mais ce qui l'est plus, et ici on reconnut le moraliste qui a l'habitude de débrider les plaies d'une main brusque, c'est que beaucoup de catholiques font bon marché de la justice au nom de la charité ! Or rien n'éloigne plus de la religion que les injustices sociales admises, parfois entretenues par des fidèles ; et à force de lâcheté de leur part, comme d'ailleurs à force de calomnies de la part des incroyants, on maintient une séparation, un divorce entre

deux vertus qui en réalité se complètent, la justice ayant même de cette union un plus grand besoin. La formule qui s'impose est d'aimer le prochain et de lui donner ce qui lui est dû, tout ce qui lui est dû, au nom même de ce qui ne lui est pas dû par amour pour sa personne car si l'objet de la justice est le droit du prochain, celui de la charité est sa personne. Aussi après avoir montré que même dans le plan humain plus on aime plus on est juste il ne fut pas difficile au P. Gillet d'établir que la charité sera le grand moteur de la justice sous toutes ses formes : commutative, distributive, sociale ; elle ne se bornera pas à assurer la conservation des droits acquis, elle sera dynamique.

Mais cela suppose une cité bien construite. Peut-on la bâtir sans la loi de charité ? Telle est la question que le P. Valensin envisagea dans un cours tout particulièrement applaudi. Après une allusion au marxisme, il arriva vite au néopaganisme que nous avons encore sous les yeux. On ne peut plus ignorer que certains chefs d'école ne se consolent guère de la venue du Christ en ce monde. Ils lui reprochent d'avoir obscurci la raison. Ils haïssent la charité. Comment les croyants feraient-ils alliance avec eux ? Il ne suffit pas d'employer les mêmes mots : autorité, tradition, bien public, s'ils ne recouvrent pas des choses identiques. Puis il faut bien remarquer que les tenants d'un naturalisme politique récemment condamné sont bien, quoiqu'ils en aient, de vrais défenseurs de ce libéralisme qui érige en principe l'autonomie absolue de l'homme devenu à lui-même sa propre loi. On ne peut pas conseiller l'effacement ou le silence devant leurs doctrines : ce serait abandonner la défense de la dignité de la personne humaine, la suprématie du spirituel et bien plus, tout ce qui est vrai surnaturel.

M. Cuche donna un cours qui s'adressait plutôt aux juristes en traitant *de l'influence de la charité sur l'évolution du Droit.* L'éminent professeur appartient à la catégorie de plus en plus nombreuse des juristes pour qui les obligations de justice et les obligations de charité ne sont pas séparées par des barrières infranchissables. Il y a communication entre le Droit et la Morale. Or dans cette évolution du Droit qui donne à tout homme accès à la personnalité juridique, lui assure l'exercice paisible de ses libertés, protège ses droits acquis, aménage enfin le bien commun, l'esprit

de charité a-t-il joué un rôle ? Peu, à vrai dire. On avait une tendance, et on la garde encore, à le bannir du commerce juridique. Il faut même reconnaître que c'est l'intérêt social qui a dicté certaines mesures, qui a, par exemple, conseillé de défendre les débiteurs contre leurs créanciers trop impitoyables. On voit des théories se répandre et prendre corps comme celle de l'abus du droit, de l'enrichissement sans cause, de la responsabilité objective ; quelque charité parfois les anime. On la retrouverait chez le législateur et même dans la jurisprudence ; un arrêt de la Cour de Cassation avait dit que le malheur de l'un ne peut faire le bonheur de l'autre. La doctrine au contraire est plus rétive ; des professeurs déloyèrent une remarquable ingéniosité pour dépouiller l'action de l'appauvri de son caractère moral.

La leçon du P. Charles, professeur à l'université de Louvain, fit très grande impression. Elle établit que les civilisations non chrétiennes de notre monde moderne, il s'agissait surtout des civilisations d'Extrême-Orient, connaissent, pratiquent l'amour du prochain : il n'est pas permis de le nier. Et cet amour ne se trouve pas chez les païens à dose infinitésimale. Ils se trompent en prétendant qu'il vaut bien la charité chrétienne, mais il ne suffirait pas de leur répondre en disant qu'il ne faut pas juger le christianisme par les fidèles peu fervents. Si nous leur parlons de l'excellence du christianisme, ils nous le concéderont et trop facilement même. De plus en plus ils inclinent à penser que les religions au fond prêchent la même doctrine. On entendra par exemple cette affirmation : le vrai musulman est un vrai chrétien. Ainsi reconnaissons l'existence de cet amour. Mais d'où vient-il ? Ne le demandons pas aux jansénistes qui ne voyaient qu'en lui, ou bien un emprunt fait au christianisme, ou bien une misérable et hypocrite contrefaçon. Le P. Charles repoussa de toutes ses forces cette calomnie qui pour sauver l'œuvre du Rédempteur vilipenderait celle du Créateur. Que l'on se garde aussi de voir dans l'amour des païens et la charité chrétienne une même chose, différente seulement en degrés ; c'est la solution moderniste. La charité chrétienne est totalement différente, elle est transcendante, elle est unique. Si intense que soit la philanthropie des païens, elle ne lui ressemble pas plus que le remède ne ressemble à la guérison ou la route à la chapelle du pèlerinage. A vrai dire il ne s'agit pas de

mettre en regard ces deux amours, mais d'amener la charité païenne qui sera souvent préparation, amorce confuse et inefficace de la charité chrétienne, à s'achever en cette dernière, la seule. Nous aurions à accomplir dans l'ordre doctrinal un travail analogue à celui de saint Thomas. Il sut prendre à la philosophie d'Aristote, incomparablement moins religieuse que les philosophies des Indes et de la Chine, ce qu'elle avait de bon. Nous aurions plus que jamais, à l'heure où le nationalisme de l'Extrême-Orient s'éveille et se dresse contre l'Europe, à pratiquer un apostolat absolument désintéressé. D'aucunes manières la loi de la charité n'est la loi des échanges. Et puisque les événements vont vite dans notre monde rapetissé par l'avion et la télégraphie, et que les jaunes sont ainsi devenus nos voisins, nous n'avons pas à spéculer sur ces questions par manière de passe-temps. La haine est une force de cohésion presqu'aussi grande que l'amour. Une caricature de la charité chrétienne ne ferait qu'unir les nations païennes contre nous. La vraie charité du Christ au contraire les rapprochera de nous, car elle a seule le secret de compatir sans froisser, de donner sans dominer. Les conférences faites à l'assemblée du soir à la Sorbonne par M. Goyau sur *le rôle de la charité dans l'apostolat missionnaire* et par M. Brunhes sur *les responsabilités des sociétés chrétiennes vis-à-vis des peuples primitifs*, quoique bien différentes, l'une étant une leçon d'histoire de la charité des missionnaires, par exemple pour les lépreux, l'autre une série de judicieux conseils sur la colonisation, eussent confirmé, en tant que de besoin, les vues du P. Charles.

Le cours de Mgr Julien intitulé : *Comment ouvrir les âmes à l'intelligence de la loi de charité*, détailla l'ensemble des devoirs de charité et des moyens de la pratiquer. A ce propos il est loisible de noter que nos manuels de théologie ou de morale, surtout ceux qui sont à l'usage des fidèles, restent bien trop succincts. Ils disent bien que la charité a partout droit d'entrée, ils n'indiquent pas assez la manière de lui donner intelligemment partout sa place.

M. Robert Garric au sujet de *la charité source de progrès social*, fit trois portraits, ceux de saint Vincent de Paul, d'Ozanam et d'Albert de Mun, et montra bien que l'assistance humilie tandis que la charité digne de ce nom, élève les âmes.

Le plus jeune des professeurs, M. Jean GUITTON, fut l'un des mieux écoutés. Il avait à montrer *la charité dans le service de la vérité.* Il établit d'abord qu'elle ne se confond pas avec une mansuétude indifférente aux idées qu'elles soient diverses ou contradictoires. Elle devient même intolérante par respect absolu de la vérité, ce qui est tout autre chose que l'intransigeance qui ne sachant pas ou ne comprenant pas, multiplie les affirmations massives et incontrôlées. A ceux qui n'agréeraient pas cette terminologie il serait facile de la modifier, tout en conservant l'analyse exacte qu'elle veut noter. Il est un grand devoir que le cardinal Mercier observait si bien : celui qui possède la vérité doit rester plein de sympathie pour celui qui la cherche ; d'ailleurs, bien qu'il n'ait plus les risques et les incertitudes de la recherche, il lui faut exploiter toujours mieux la part qu'il possède, accomplir donc un travail analogue. Mais la charité commande davantage dans tout ce qui concerne la communication de la vérité, surtout de la vérité d'ordre moral ou religieux qui intéresse tous les hommes. Présenter la vérité avec ses preuves, ses assises, etc., fait d'ailleurs du bien au professeur. Il devra la débarrasser des formules trop contingentes, trop liées à une école, un parti, un milieu. Et cependant sans suivre la mode il suivra les mœurs. Sera-ce adapter la vérité ? Que non ! d'où prendrait-il le droit de la modifier ? Seulement elle est si riche qu'il peut en faire valoir de préférence les aspects qui conviennent à ce monde et satisfont ses légitimes désirs. Il y a une « économie », un ordre à observer dans la dispensation de la lumière. On doit savoir dire tout ce qu'il faut et de la manière qui convient. Autre point d'importance : se garder de faire de la vérité une idole, car sans la charité elle n'est pas Dieu.

M. ZAMANSKI prit spirituellement la défense de *l'aumône.* La charité dite institutionnelle ne la fera pas disparaître, mais il sera bon de la « rationaliser ». Faut-il employer ce beau terme si nécessaire pour paraître au courant, si peu utile pour bien comprendre ? Les lois sociales ont grand besoin de la collaboration des particuliers, c'est ce que démontra M. Jean LEROLLE. La loi sur les Assurances sociales, pour ne parler que de la plus importante des dernières venues, ne vivra pas sans les intéressés et voilà pour les catholiques une occasion toute trouvée de témoigner de leur dé-

vouement social, d'autant plus qu'elle est en somme leur enfant. M. Boissard, en en parlant dans son cours très clair, très utilement instructif, *sur le régime des assurances sociales et la famille*, aurait pu en revendiquer la paternité par ses études antérieures. La charité a sa place au cœur même de la vie économique, dans la vente et les échanges, dans la production et la consommation. C'est ce que le P. Danset, dans sa leçon sur *la charité et la vie économique*, s'attacha à mettre en lumière, insistant sur cette idée très exacte que pour mesurer le degré de christianisation de notre société si préoccupée des richesses matérielles il faudra regarder à la quantité de charité qui imprègne son organisation économique. Avec M. Flory il faut chercher à l'introduire dans les conflits de la vie publique. Elle interdit, remarquons-le, de se dérober aux luttes politiques, car elle n'est pas exclusivement passive ni uniquement esprit de concession.

M. Maurice Blondel, sur les instances de ses amis, avait bien voulu rédiger une leçon qu'il fit lire par l'un de ses fils. Il avait pris pour thème : *Patrie et humanité*. N'oublions pas que ce grand penseur est le philosophe du concret. Considérant bien la réalité et ne voyant nullement qu'un patriote se trouve en face de l'homme en général, mais en face d'autres hommes ayant leur propre patrie, il supprime de faux problèmes qui naissent d'un abus de l'abstraction à propos des notions de patrie et d'humanité. Il fit bien voir que le problème de la coexistence et de l'accord harmonieux des patries (mieux vaut en parler au pluriel dans le cas présent) dont l'ensemble compose l'humanité, requiert la fraternité humaine qui n'a sa raison dernière que dans l'adoption divine. A mesure que les nations d'origine chrétienne s'approchent des nations païennes il faut que la charité devienne de plus en plus leur principe foncier, vital, sinon notre culture provoquerait des catastrophes morales et mondiales. Ainsi dans une leçon profonde, apparurent des vues sur l'avenir.

Le P. Delos examina comment la charité est la loi de nos rapports avec les membres des autres nations, puis la loi des rapports des Etats. Mgr Beaupin donna des indications fort utiles sur *l'assistance internationale par la Société des Nations*. On ignore toujours trop l'action de la Société des Nations. Enfin M. Charles Bodin traitant *du partage des ressources terrestres entre les peuples*

eut l'occasion de parler des différentes méthodes de colonisation. La charité, on put s'en rendre compte, se trouve sans le vouloir l'arbitre suprême des calculs et même le guide de leurs succès.

Resterait à placer en dehors des leçons, si elle n'y eût déjà été de par le programme, la conférence de M. Lucien ROMIER. Sans doute elle eut un très grand intérêt. En décrivant les diverses formes de l'impérialisme : militaire, commercial, intellectuel, elle savait mettre en relief des antinomies émouvantes entre la force dominatrice et le don de soi venant toujours finalement la contrecarrer. Mais outre qu'elle semblait décrire le mécanisme des grands mouvements économiques à la manière d'un partisan de l'école libérale, était-ce à la philanthropie, à la bienveillance ou à la charité vraiment surnaturelle que revenait le pouvoir de corriger réellement les excès de l'impérialisme ?

Voilà terminée l'énumération complète mais un peu fatigante pour le lecteur des leçons données. Il les a toutes devant lui en attendant le compte rendu in extenso. On eût voulu bien plutôt que les résumer, présenter leur vraie physionomie. Or on sait que l'idée principale, toute sèche, toute nue ne suffit guère. Il faudrait le vêtement qui l'habillait, il faudrait à chacune le souffle de vie qui faisait que même en se répétant elles disaient encore quelque chose de nouveau. Quant à dégager une synthèse, mieux vaut semble-t-il y renoncer au moins pour cette fois. On ne voit pas que l'enseignement de la Semaine s'en soit beaucoup préoccupé sinon dans le cours de M. Duthoit. L'on en revint toujours à la charité divine comme à un carrefour central. En somme on a gagné de rencontrer l'amour divin là où l'on ne s'attendait pas beaucoup malheureusement à le trouver et l'on a vu ainsi qu'il n'était pas dépaysé dans le domaine économique. Mais que d'applications à faire ! La Semaine n'a donné que quelques exemples malgré un enseignement très abondant et les centres d'études, les catholiques sociaux auront beaucoup de travail pour déterminer la place exacte de la charité en tout ce qui est économique. Ce qui est bon, ce qui est excellent, c'est que chacun ait connu, senti, expérimenté en cette session cet amour sincère, éclairé, scientifique qui animait les professeurs et fit dire à l'un d'eux : L'idéal serait que la justice d'aujourd'hui représentât la charité d'hier, et que la charité d'aujourd'hui devînt la justice de demain.

E. MALLET.

Chroniques

Chronique d'Ascétique et de Mystique

(I)

La vie contemplative, par P. Lejeune, prélat de la maison de Sa Sainteté, chanoine honoraire de Reims, archiprêtre de Charleville.

Excellente brochure, d'un bon sens lumineux et d'un surnaturel parfait. La vie contemplative, telle que l'entend ici Mgr Lejeune, est une vie où l'oraison, quelle qu'en soit la forme ou le degré, a une part prépondérante. Une Carmélite dans sa cellule, un prêtre dans l'activité de son apostolat, un chrétien et une chrétienne, au milieu du monde, peuvent mener cette vie contemplative : les circonstances de milieu, de tempérament, de personnes peuvent la rendre plus ou moins facile, et ne pas nuire à sa perfection. Sans s'arrêter longuement à faire voir l'utilité sociale des contemplatifs, l'auteur, après avoir affirmé le droit du Créateur d'user, à son gré, de l'œuvre de ses mains, rappelle que les païens eux-mêmes croyaient à la force sociale de la prière.

« La bienfaisance du moine est plus que royale », disait encore saint Jean Chrysostome (p. 160).

La vie contemplative, qui peut être vécue partout, ne peut être vécue par toutes les âmes : elle s'accommode mal d'une activité trop exubérante ; elle exige un goût marqué pour l'oraison, goût parfaitement compatible avec les ennuis et les sécheresses ; une admiration stérile ne suffit pas ; on peut y entrer sans enthousiasme, mais le renoncement et l'humilité sont nécessaires. Des purifications actives doivent précéder : pureté de conscience, c'est-à-dire ferme résolution d'éviter le péché véniel volontaire, une attache même légère arrête l'essor ; pureté de cœur, c'est-à-dire détachement complet du créé, toute l'action doit monter à Dieu ; pureté de l'esprit, c'est-à-dire maîtrise sur l'imagination et la mémoire pour en contenir les divagations vaniteuses et les souvenirs

importuns ; pureté des actions faites dans l'unique but de plaire à Dieu. Pour entrer dans la vie contemplative, il n'est pas sans doute nécessaire d'avoir achevé le travail de ces purifications, mais il faut s'être mis généreusement à l'œuvre.

La vie apostolique ou vie mixte est faite à la fois de contemplation et d'action : ces deux éléments, nécessaires tous les deux, loin de s'exclure, s'appellent et se complètent : la contemplation donne à l'action sa fécondité, l'action doit faciliter et réchauffer la contemplation. La vie apostolique est la vie des prêtres séculiers et réguliers, des religieux et religieuses, des chrétiens et chrétiennes restés dans le monde, qui dans la prédication, le soin des âmes, l'enseignement, les œuvres de miséricorde corporelle, s'efforcent de continuer l'œuvre de Jésus sur la terre, et d'aider son divin travail rédempteur. Action et contemplation y sont nécessaires, comme le corps et l'âme à un être humain. Le corps, l'action paraît tenir le premier rang : on ne voit qu'elle, elle fait seule du bruit ; c'est pourtant l'âme, la contemplation, qui, seule, donne la vie et la fécondité. Cette vérité est toujours, mais particulièrement à notre époque trop sportive, bonne à rappeler aux esprits et aux cœurs chrétiens ; Léon XIII l'a fait jadis dans sa lettre au cardinal Gibbons, avec une netteté et une force qui ne laissent place à aucune discussion.

L'apôtre d'ailleurs n'a pas à faire un choix entre les œuvres et l'oraison : l'activité chrétienne voulue de Dieu n'a jamais nui à la contemplation : saint Bernard, saint François-Xavier, saint Vincent de Paul ont été de merveilleux apôtres et de grands contemplatifs ; leurs longues heures d'oraison n'ont pas entravé leur apostolat. L'excès seul dans l'un et l'autre cas peut être obstacle. Un loyal examen du but et des moyens, la droiture d'intention, le souvenir de la présence de Dieu, aideront l'âme à trouver le juste milieu et à s'y tenir : *Pax hominibus bonae voluntatis.*

Avant de parvenir à la contemplation acquise, l'âme traverse la *méditation ordinaire* où elle raisonne, considère, *discourt*, comme on disait au XVIIe siècle. Il arrive, parfois assez tôt, qu'un simple coup d'œil lui suffise pour rappeler des idées ou des sentiments qui s'échauffent soudain au contact de la volonté. C'est *l'oraison affective.* Sous l'influence de la grâce, affections et raisonnements tendent toujours à plus de simplicité ; lentement, progressivement ils se changent en simples regards de l'âme fixée sur un seul objet

par l'admiration et l'amour ; s'est la *contemplation acquise.* Cette concentration n'a rien de commun avec la rêverie qui accepte sans résistance toutes les images qui se présentent à l'esprit. La contemplation acquise n'est pas une consolation perpétuelle, souvent elle est imprégnée et comme faite d'ennui, de sécheresse et de désolation ; l'âme qui y pénètre a besoin d'un guide prudent et instruit.

Mgr Lejeune estime qu'entre la contemplation acquise et la contemplation infuse ou mystique, il existe une cloison étanche, et de bons esprits continuent à penser comme lui ; il croit aussi que l'âme élevée déjà à la contemplation acquise a le droit d'ambitionner la contemplation infuse : les grâces reçues lui permettent d'y aspirer. Avec Gerson, Mgr Lejeune la définit : « une *connaissance expérimentale de Dieu.* » C'est une sensation spirituelle, un peu analogue à la sensation du toucher, par elle nous sommes immergés en Dieu, pénétrés de la divinité, comme l'éponge de l'eau où elle est plongée. A cette contemplation mystique, nous pouvons nous disposer par la pureté du cœur, l'abnégation, le sacrifice, mais nous ne pouvons nous hausser jusqu'à elle, sans un secours extraordinaire qui suppose un appel spécial de Dieu, une vocation particulière. Dans l'ignorance où nous sommes des desseins éternels, il nous est loisible de désirer ardemment et de demander humblement ce moyen très efficace d'atteindre la perfection. La contemplation infuse n'est pas l'apanage des seules âmes parfaites ; elle peut, dans une âme de bonne volonté, coexister avec de réels défauts, parfois même choquants. Sainte Thérèse, dont le génie lumineux a mis l'ordre dans ce qui, avant elle, était un peu le chaos mystique, réduit à quatre les degrés de la contemplation infuse : quiétude, extase, union pleine, union transformante ou mariage spirituel.

On pourra discuter les idées de Mgr Lejeune sur la contemplation mystique ; toutes les raisons par lesquelles on les a combattues leur ont jusqu'ici laissé une entière et forte probabilité. Cette discussion n'enlève rien au mérite de son opuscule ; simple, clair, vivant, surnaturel, il fera beaucoup de bien aux âmes qui cherchent la vérité et le Dieu de vérité.

*
* *

Henri Morice, chanoine honoraire, docteur ès lettres, *L'Ame de*

Jésus, étude sur le caractère du Christ, Aubanel frères, éditeurs, Avignon. In-8, x-390 pages, broché 15 francs.

Après avoir rappelé la légende de Diogène à la recherche d'un homme, arrivant au Calvaire, vers la neuvième heure, et s'écriant à la vue du supplicié divin : « J'ai trouvé : voilà l'homme », l'auteur ajoute : « Telle est l'idée que nous voudrions mettre en lumière... Dans la personne du Verbe incarné, nous considérons surtout l'âme et ses manifestations principales : l'esprit, le cœur, la volonté, l'activité » (p. X). Plus que de théologien, il veut faire œuvre de psychologue. Il étudie les enseignements, les miracles, la vie de Jésus pour mieux connaître et mieux montrer son âme humaine. Il n'oubliera pourtant jamais que limiter n'est pas exclure, et que le Christ, l'Homme-Dieu, est tout entier dans chacun de ses actes. Les yeux de chair ne sont pas tout le regard humain, l'âme les anime, les éclaire, les brûle ; sur l'humanité de Jésus rayonne toujours la divinité.

M. le chanoine Morice connaît et utilise beaucoup d'ouvrages modernes, il ne cite guère que l'Evangile. Il ne saurait pourtant oublier qu'il a fait une thèse de doctorat sur la *Poésie de Sully Prud'homme ;* il aime rappeler de beaux vers qui dorment dans sa mémoire, assez rarement toutefois. Dans l'âme de Jésus, il considère successivement l'Esprit, le Cœur, la Volonté, l'Activité. Son analyse pénétrante sans être subtile, reste claire, riche de détails instructifs, touchants. Ici et là certaines considérations générales auraient pu être supprimées, l'auteur y paraît un peu trop ; mais on ne peut que louer son horreur du lieu commun, et son besoin de précision qui exige le détail précis et vivant. Il n'apprendra rien à ceux qui ont médité l'Evangile, mais il est un art de dire et de montrer des idées et des actes connus depuis toujours, qui leur donne une jeunesse nouvelle.

La dévotion au Cœur de Jésus ne fera que grandir, au XXe siècle, elle tient déjà, dans nos âmes, une large place, presque toute la place, et qui donc s'en plaindrait ? A ceux qui la veulent mieux comprendre pour la mieux vivre, je recommande la lecture des cent cinquante pages que M. Morice consacre au Cœur de Jésus. Il l'étudie dans son amour pour Dieu, sa charité pour les hommes, son patriotisme, sa miséricorde pour les pécheurs, sa compassion pour les pauvres, sa tendresse pour les enfants, son amitié pour

les apôtres, ses aversions, son austérité. Ces diverses considérations n'ont pas évidemment toutes la même valeur. Si quelques-unes font pénétrer jusqu'à l'intime du Cœur divin et humain, d'autres semblent un peu s'arrêter et comme jouer à la surface ; toutes cependant ont leur intérêt. Les haines de Jésus si nettes et si indignées : « Scribes et pharisiens hypocrites, serpents, races de vipères » ne sont jamais viles ni basses, fruits déshonorés d'un vulgaire amour propre ; elles sont, au contraire, l'expression de sa charité. Les mots vengeurs sortis de ses lèvres et qui marquent, comme au fer rouge, les visages qu'ils atteignent, les fouets qui s'abattent sur les épaules honteuses, sont encore des témoins, et comme des expressions de sa charité ; sa colère sublime dit tout son zèle pour la maison de son Père.

Pourquoi dans la plus magnifique expression de la tendresse du Cœur de Jésus, dans le discours après la Cène, n'avoir vu que son amitié pour les apôtres : ce sont tous les hommes que le Dieu de l'Eucharistie et le Rédempteur du Calvaire appelle ses amis et ses frères, c'est à eux tous qu'il a dit : « Je suis la vigne et vous êtes les sarments » (*Jean*, xv, 5). « Comme mon Père vous a aimés, ainsi je vous aime » (*Jean*, xv, 9). Limiter n'est pas exclure, l'auteur nous l'a dit ; mais ici pourquoi limiter ?

M. le chanoine Morice a écrit un bon livre qui aidera ceux qui le liront à mieux connaître et à mieux aimer Jésus. « Le Christ est une harmonie », dit Mgr Gay[1] ; cette harmonie sonne délicieusement aux pages de *L'Ame de Jésus.*



Bx Venturin de Bergame, *Directoire spirituel*, traduction et notes du R. P. de Boissieu, O. P. Editions de la Vie Spirituelle.

Né à Bergame le 9 avril 1304, Venturin prend l'habit au couvent de Saint-Etienne le 22 janvier 1319 ; il n'a pas encore quinze ans. Après sa profession, il est envoyé faire ses études au couvent de Saint-Thomas-Apôtre, à Pavie ; il les continue à Bergame, à Côme, et les achève à Gênes, où il est ordonné prêtre en 1328, à Noël, probablement. Il commence à 26 ans, à Vicence, en 1330, la vie apostolique la plus extraordinaire. Toute l'Italie applaudit son éloquence et son zèle. Après six mois d'ardent ministère à Bergame,

1. *Elévations sur la vie et la doctrine de Notre-Seigneur*, t. I, p. 378.

pour assurer la persévérance de ses convertis, il conçoit l'idée d'un immense pèlerinage à Rome, pèlerinage de prière et de pénitence. Ils sont mille au départ, dix mille à l'arrivée. Tout se passe à merveille. Au retour, à Créma, Venturin rêve mieux encore : il veut organiser une nouvelle croisade, et se fait fort de réunir cinquante mille hommes. Il part exposer son projet à Benoît XII. Il est fort mal reçu. Son pèlerinage à Rome a été considéré, en Avignon, comme une critique ; c'était une simple maladresse. Venturin est traité comme un ambitieux. Le Pape lui interdit de retourner en Italie, de prêcher, de confesser et le Maître Général des Dominicains, Hugues de Vancemain, l'exile dans la petite résidence de Pradelles, près du Puy. Il y reste trois ans, puis vit à Aubenas, jusqu'à la mort de Benoît XII. Cette disgrâce ne le trouble pas, mais, écrit l'auteur de sa Légende, « il se met à examiner sa maison tout autour pour voir si elle était fondée sur l'humilité, si les murs étaient établis solidement sur les vertus, si elle était couverte du toit de la charité, si elle n'offrait nulle part quelque fissure ou quelque brèche » (p. XI).

Clément VI lui rend toute sa liberté (1343), et lui permet de réaliser son vieux rêve de prêcher la croisade. Pendant que l'armée réunie hiverne, en 1345, à Négrepont, sous le commandement de Humbert II, Venturin, incapable d'attendre le printemps, se rend à Smyrne que les Turcs assiégent par terre. Arrivé en même temps que le légat du Pape, il meurt épuisé, le mercredi des Cendres, 1er mars 1346. En juin, Humbert débarque en Asie, remportant, sous les murs de la ville, une magnifique victoire. L'Eglise n'a pas encore confirmé le titre de bienheureux que la plupart des historiens donnent à Venturin.

Le P. de Boissieu a réuni sous le titre : *Directoire spirituel*, quinze opuscules composés par Venturin, pendant les huit années où il avait défense de prêcher et de confesser. Une seule fois dans : *Les feuilles du lys de la virginité*, traité adressé aux Dominicaines de Prouille, en 1635, Venturin laisse éclater sa douleur, presque de la colère : « De ce qui a été fait envers moi, je n'ai pas à juger : il y a quelqu'un pour s'informer et juger ; quand il verra le temps venu, il jugera dans son équité s'il n'y a pas à porter une sévère sentence contre les juges de ce monde : c'est leur affaire. » Il se reprend aussitôt : « Mais qui suis-je pour oser en appeler au Ciel ?... Il me suffit de connaître l'ineffable Providence de Dieu,

qui fait tourner toutes choses au bien de ses élus » (p. 55). Au frémissement de l'âme, on peut juger le mérite de la soumission.

Le P. de Boissieu a eu raison de traduire le *Directoire Spirituel* : Venturin est un vrai mystique, comme Suzo, Tauler, Tambach, Thenheim, ses contemporains et ses amis. Comme eux il tente de réagir, et il y réussit, contre deux dangers alors menaçants : fléchissement de la discipline monastique, abus des subtilités philosophiques. On peut ne pas aimer ses allégories et ses comparaisons qui ne sont pas toutes du meilleur goût ; il faut louer sa clarté, son zèle, sa passion pour l'humilité ; ses *Notes sur l'humilité* renferment la moelle de sa doctrine ascétique ; elles sont fort belles. Par-dessus tout, il faut s'incliner bien bas devant son « amour du très doux Jésus Crucifié ». Il a écrit : « La plus grande consolation d'une âme qui languit, qui soupire, qui a une soif ardente du Christ, c'est dans la croix du Seigneur rachetant le monde. Mon très doux Jésus, espoir et aspiration de mon âme, c'est vous que cherchent mes larmes pieuses et le cri profond de mon esprit » (p. 100, 101).

Le *Traité du progrès spirituel* a été transcrit en entier dans le *De Vita Spirituali*, de saint Vincent Ferrier.

*
* *

Le Cœur de Jésus étudié dans la Tradition catholique. — Volume I, *Commentaire des Litanies du Sacré-Cœur ;* volume II, *Les demandes et les promesses du Sacré-Cœur ;* volume III, *Le culte du Sacré-Cœur, considérations doctrinales, historiques et ascétiques.*

Ces trois volumes ont pour auteur Ch. G. Kanters, prêtre du Sacré-Cœur, docteur en théologie. On les trouve à la librairie Albert Dewit, 53, rue Royale, Bruxelles ; à Paris, chez Gabriel Beauchesne, 117, rue de Rennes ; à Rome, chez Desclée-de Brouwer et Cie, 4, Piazza Grazioli.

Ces ouvrages très pieux et débordants d'amour pour le Cœur de Jésus feront un très grand bien aux âmes. Comme l'écrit à l'auteur, Mgr Chollet, archevêque de Cambrai, « les textes tirés des Pères, des Docteurs de l'Eglise, des auteurs ecclésiastiques ou des mystiques ajouteront à la lumière de vos enseignements la chaleur et l'onction de l'amour pour Dieu. » Le R. P. Kanters a mis dans ses livres

toute sa tendresse pour le Cœur de Jésus ; il faut souhaiter leur grande diffusion.

Son zèle et son cœur poussent l'auteur à voir, un peu trop souvent à mon sens, des souvenirs et des représentations du Cœur de Jésus dans les textes anciens et les vieilles images — il en a reproduit de bien belles ! — mais le mal n'est pas très grand.

J'aurais la même remarque à faire sur *La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus dans les anciens Etats des Pays-Bas, XIIe-XVIIIe siècle*, du même P. Kanters. L'image n° 36, p. 272, représente un cœur sculpté sur un meuble de l'église de l'ancienne abbaye de la Cambre. L'auteur reconnaît, page 288, que l'antiquité du meuble est contestable, mais le cœur transpercé par deux flèches serait bien le Cœur de Jésus. Comme preuve de son dire, il rappelle que saint François de Sales fit placer un cœur percé de deux flèches dans les armoiries de la Visitation. Oui ; mais saint François de Sales lui-même, dans la célèbre lettre du 10 juin 1611, dit que, dans sa pensée, le cœur percé de deux flèches est le cœur de la religieuse visitandine et non le Cœur de Jésus[1]. La preuve ne vaut donc rien, même si le cœur de l'abbaye de la Cambre représente le Cœur de Jésus, ce qui n'est pas évident. Dans les vieilles images qui rappellent les Cinq Plaies ou le souvenir de la Passion, le cœur peint, sculpté, pour nous, au xxe siècle, est le Cœur de Jésus ; nous y trouvons un souvenir et le signe de notre dévotion ; pour les chrétiens du moyen âge, c'était aussi le Cœur de Jésus, mais sa vue leur rappelait le plus souvent, la dévotion à la Passion, aux Cinq Plaies : le même signe n'a pas dans les deux cas et dans les deux âges le même sens. Pour éviter une cause d'erreurs possibles, il n'était pas inutile d'y insister.

Mgr Kerkofs, évêque de Liége, a raison de penser et d'écrire qu'à l'intérêt général de toute étude sur le Sacré-Cœur, le livre du P. Kanters joint, pour les habitants des anciens Pays-Bas, « La jouissance très particulière qui s'attache à l'origine même des documents ». Personne n'y contredira. Les livres du R. P. Kanters méritent bien de la dévotion au Cœur de Jésus ; ils auront de nombreux lecteurs en Belgique et en France.

A. HAMON.

1. A. HAMON, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. III, p. 257

Chronique d'histoire religieuse moderne

(II)

C'est une étude de théologie et non d'histoire que veut nous présenter le Père F.-X. Jansen dans le livre qu'il nous donne sur *Baius et le Baianisme*[1] ; il nous en avertit dans sa préface. Mais comment n'aurait-il pas eu recours à l'histoire pour nous aider à comprendre Baius, à nous rendre compte des origines et du développement de sa doctrine? Aussi a-t-il pris soin de faire précéder l'examen des théories théologiques par une étude de l'homme. Après avoir rapidement dit quelle avait été la vie de Baius, il nous trace du célèbre professeur de Louvain un portrait intellectuel et moral ; il nous instruit de ses tendances, de ses aspirations. Il est extrêmement regrettable que l'auteur ait cru devoir rejeter dans des notes qu'il faut aller chercher au bout de volume, des détails intéressants qui auraient achevé de situer le théologien dans son milieu, de nous faire comprendre ses qualités et ses défauts. Il le caractérise très bien, ce me semble, quand il écrit : « A un observateur impartial qui étudie sa vie et ses doctrines, Baius paraîtra ce qu'il fut, en réalité : un professeur méritant, un maître appliqué et sérieux, assidu à lire les Pères, en particulier saint Augustin, mais infatué à l'excès d'une méthode dont la nouveauté le grise au point qu'il se montra toujours incapable d'en apercevoir les énormes lacunes. Au fond, un esprit à œillères qui n'eut jamais de regard que pour la (théologie) positive » (p. 17).

En théologien qui sait son histoire, le Père Jansen expose le système doctrinal du professeur de Louvain ; il montre en quoi il s'opposait formellement à la doctrine catholique sur la distinction entre le naturel et le surnaturel, sur le péché originel, la concupiscence,

1. F.-X. JANSEN, S.J., *Baius et le Baianisme*, Essai théologique. Museum Lessianum. Section théologique, n° 18, Paris, Giraudon, 1927. In-8, XVIII-238. Prix 25 francs.

la liberté, la grâce, le mérite, la justification, etc., etc. Sans doute il est des textes de saint Augustin que Baius peut invoquer à l'appui de son enseignement ; mais, en bien des cas, d'autres textes de l'évêque d'Hippone pourraient leur être opposés. Baius ne s'est pas rendu compte qu'au fur et à mesure qu'il a eu à combattre les pélagiens, le Docteur de la grâce a insisté, plus qu'il n'aurait convenu parfois, sur l'infirmité de la nature humaine. Il est arrivé aussi au théologien du XVIe siècle, de négliger certains aspects des théories augustiniennes, de donner à d'autres « une portée et une rigueur systématique qui dépassent celle qu'ils ont en réalité dans l'esprit de leur auteur. Les mêmes formules n'ont plus le même sens chez le maître et chez le disciple » (p. 70). Saint Augustin d'ailleurs n'incarne pas toute l'Eglise. Le grand tort de Baius fut de suivre les errements de son temps, de dédaigner les docteurs scolastiques, de s'attacher presque exclusivement à l'étude des Pères occidentaux, surtout de saint Augustin. « Cet exclusivisme, dit le père Jansen, était au fond une erreur pratique de la méthode *positive* elle-même, erreur d'autant plus dangereuse que Baius, avec toute son époque, ignorait jusqu'à la notion d'évolution religieuse » (p. 132).

Ce qui achève de rendre très intéressante l'étude du Père Jansen, c'est qu'à l'augustinisme exagéré de Baius, qui devait engendrer le jansénisme, comme cela est rappelé en maints endroits, est opposé l'augustinisme modéré et sage de l'Eglise catholique, augustinisme dont l'interprète le plus autorisé fut saint Thomas d'Aquin.

En 1906, un prêtre du diocèse de Dijon, M. l'abbé Louis Ponnelle commençait dans les archives d'Italie de minutieuses recherches en vue d'une thèse de doctorat ès lettres qu'il souhaitait consacrer au grand restaurateur de la vie religieuse en Italie, saint Philippe Néri (c'est à tort qu'on dit toujours Philippe de Néri). De longues et patientes enquêtes aux Archives et à la Bibliothèque Vaticane, dans les archives des fils de saint Philippe à Rome et à Naples, à la Bibliothèque Ambrosienne, à Florence et à Venise, l'étude approfondie du procès de canonisation conservé en original à la Bibliothèque vaticane, en copie chez les philippins de Rome, celle de tous les ouvrages publiés sur saint Philippe et son époque lui permirent d'entreprendre une histoire de la vie et de l'action du saint qui eût été aussi définitive que possible. Déjà les premiers chapitres étaient rédigés quand la guerre survint. M. Ponnelle

tomba sur le champ de bataille, en 1918, après avoir rempli admirablement son devoir. Un autre prêtre du diocèse de Dijon, M. l'abbé Bordet, se trouva heureusement pour reprendre et mener à bonne fin l'œuvre si tragiquement interrompue. Il nous la donne aujourd'hui sous la forme d'un volume de 560 pages[1] que présente Mgr Baudrillart, aujourd'hui archevêque de Mélitène, recteur de l'Institut catholique de Paris. Dans sa lettre-préface, l'éminent académicien dégage, avec la hauteur de vues qui le caractérise, les lignes maîtresses du magnifique monument qui a été élevé à la gloire de Philippe Néri, le fondateur de l'Oratoire ; il rend hommage à l'excellence de l'œuvre accomplie par les bons ouvriers de la science historique que sont MM. Ponnelle et Bordet.

En ce livre, où je ne sais ce qu'il faut le plus louer, ou la rare étendue de l'information, ou la sagacité de la critique, ou l'art avec lequel est conduit le récit, on voit vraiment revivre Philippe Neri et la société romaine de son temps. Celui qui fut sans conteste le principal artisan de la réforme catholique à Rome dans la seconde moitié du XVIe siècle, n'était pas romain d'origine ; il était né à Florence en 1515. Mais il quitta sa ville natale en 1533 pour n'y plus reparaître. Rome fut à ce point sa ville d'adoption qu'à bon droit M. Bordet l'appelle le « Romain Philippe Néri ». Les traces de l'horrible sac de 1527 étaient encore visibles quand il arriva dans la Ville Eternelle. Mais, déjà, avait recommencé la fête à peine interrompue qu'avait inaugurée la Renaissance. Philippe, avec quelques-uns de ses concitoyens, ne veut connatre que les rigueurs de la pénitence. En pleine Rome, il mène la vie d'ermite se contentant d'une nourriture médiocre, trouvant le moyen de s'isoler au milieu de la foule, ou allant chercher la solitude dans la campagne romaine. Il visite les hôpitaux pour soulager les misères physiques et morales ; bientôt, il appartient à une confrérie dont les inspirateurs résident à San Girolamo della Carità ; elle a pour objet l'avancement spirituel de ses membres et se donne pour mission spéciale de s'occuper des pélerins pauvres ; c'est la Très Sainte Trinité des pélerins.

Philippe a commencé d'ores et déjà un véritable apostolat. Très

1. Louis PONNELLE et Louis BORDET, *Saint Philippe Néri et la Société romaine de son temps*. Lettre-préface de Sa Grandeur Mgr BAUDRILLART, évêque d'Himéria, de l'Académie Française. Paris- Bloud et Gay, 1928. In-8, LXXXII-562 pages. Prix : 40 fr.

sensible au charme des jeunes gens, il les recherche pour les amener à Dieu, pour les orienter vers les bonnes mœurs. Il a auprès d'eux le plus grand succès. Il en a surtout quand, ordonné prêtre le 23 mai 1552, il devient leur confesseur, leur directeur de conscience. D'où vient l'extraordinaire puissance de séduction dont il jouit ? Les historiens nous le disent dans le chapitre troisième qui est vraiment le cœur du livre : c'est d'abord une éminente sainteté qui se traduit par de curieux phénomènes ; c'est en même temps une affectueuse bonté, qui sait s'allier, quand cela paraît nécessaire, à une surprenante rudesse. Philippe est animé d'un profond amour de Dieu, amour qui se traduit dans son aspect extérieur et va jusqu'à laisser des traces sur son corps ; il y a dans cette existence beaucoup de faits extraordinaires, que les historiens exposent avec une très grande prudence et un sens critique très avisé. Il y a aussi des bizarreries, des excentricités qui, à bon droit, nous surprennent. MM. Ponnelle et Bordet ne nous dissimulent rien : avec beaucoup de tact et une extrême délicatesse de touche, ils retracent tous les traits caractéristiques de la physionomie intellectuelle et morale du grand apôtre de la réforme catholique. Du même coup, ils font très bien sentir le charme de séduction qui émanait de la personne du saint, comment il attirait et retenait autour de lui un grand nombre de disciples, de quelle manière il créait autour d'eux l'atmosphère de confiance, de joie religieuse dans laquelle s'épanouissaient leurs âmes.

Se laissant en tout conduire par la Providence, agissant au gré des circonstances d'après ses intuitions, car il fut essentiellement un « intuitif », Philippe trouva dans l'*Oratorio* la forme spéciale d'action religieuse qui lui convenait. L'église de San Girolamo della Carità était devenue comme son point d'attache ; c'était là qu'il célébrait la messe et confessait. Les jeunes gens qu'il avait attirés à lui, revinrent l'y visiter; dans sa chambre d'abord, puis, quand ils furent plus nombreux, dans une salle plus grande, se tinrent des réunions où se prononçaient des discours pieux, des sermons qu'interrompaient la récitation de prières ou des chants. Ainsi se trouvèrent occupés des après-dîners qui, jusque-là, se passaient dans le désœuvrement. Aux jours de fêtes s'organisèrent des pélerinages aux basiliques de Rome. Tous allaient suivant Philippe pour recueillir ses conseils, ses exhortations. Le saint les envoyait aussi dans les hôpitaux, les hospices pour y accomplir des œuvres spiri-

tuelles et corporelles de miséricorde. Plusieurs de ses disciples embrassèrent comme lui la vie ecclésiastique et devinrent ses auxiliaires, prêchant dans les Oratorios, confessant. Ce fut le début de la congrégation de l'Oratoire qui fut vraiment constitué en 1575, quand ses membres s'établirent à la Vallicella, où bientôt fut entreprise la construction de la Chiesa Nuova. Moins ambitieux que son entourage, jaloux de conserver à son groupement son caractère initial de congrégation séculière, Philippe fut toujours opposé à l'idée de constituer un organisme puissant semblable à celui de la Compagnie de Jésus ; jusqu'à la fin de sa vie, il lutta pour garder à son institut son caractère initial. Les auteurs sont, au cours de leur ouvrage, amenés à comparer saint Philippe Néri et saint Ignace de Loyola, à étudier leurs méthodes respectives d'action. ; ils définissent très heureusement les buts que l'un et l'autre se proposent, les voies diverses qu'ils suivent pour les atteindre.

Avec Philippe Néri, c'est toute la société romaine de son temps que ressuscitent ses historiens. Le milieu dans lequel le saint a agi est reconstitué à commencer par la Rome du XVIe siècle. On se plaît à errer à la suite des excellents guides que sont MM. Ponnelle et Bordet, soit dans les rues étroites et sinueuses qui mènent du Campo di Fiore au château Saint-Ange, rues qui furent les principaux théâtres de l'action de Philippe, soit dans la campagne romaine sur les chemins comme la via delle Sette Chiese que parcouraient les pèlerins pour faire la visite des basiliques. Ceux qui ont goûté autrefois le charme de la Ville éternelle le retrouveront dans ce livre qui met le lecteur en pleine atmosphère romaine. Au fur et à mesure que le récit se déroule, apparaissent le plus grand nombre des personnages qui ont joué un rôle dans la Rome religieuse. Tour à tour sont caractérisés les papes qui se succédèrent sur le trône pontifical de Léon X à Clément VIII ; l'action qu'ils ont exercée est appréciée, parfois peut-être avec une sévérité qui me paraît quelque peu excessive. Saint Charles Borromée qui, longtemps, fit pression pour obtenir à Milan des membres de l'Oratoire, son parent le cardinal Frédéric et le cardinal Cusano qui furent des disciples chers au cœur de Philippe, un grand nombre de cardinaux, d'archevêques, d'évêques, de dignitaire de la curie, des membres de l'aristocratie romaine, des émules en sainteté de Philippe qui ont eu les aventures les plus extraordinaires comme Cacciaguerra, les premiers prêtres de l'Oratoire comme Baronius, le grand historien de l'Eglise,

Tarugi, le futur archevêque 'Avignon, Talla, l'organisateur de la maison de Naples, tant d'autres que nous ne pouvons citer et dont les historiens retracent les portraits, vivent en contact intime avec Philippe, reçoivent ses conseils, subissent son influence et font rayonner autour d'eux la charité du Christ qu'il a excitée en eux. Ainsi va se faisant de proche en proche la restauration religieuse. Celui qui ne rechercha jamais que le mépris, qui, de propos délibéré, se livra à toutes sortes d'excentricités pour donner de lui-même la plus piètre opinion, jouit à la fin de sa vie de l'action la plus considérable. Ne le voit-on pas intervenir dans des affaires politiques comme celle de la réconciliation du roi de France, Henri IV, avec l'Eglise? L'ambassadeur du roi de France, le duc de Nevers, lui demanda de disposer le pape Clément VIII à concéder l'absolution à son maître.

Des historiens sont souvent portés à exagérer l'importance du personnage qu'ils étudient ; MM. Ponnelle et Bordet n'ont rien forcé : en toute loyauté, ils se sont bornés à laisser parler les faits.

C'est entouré de la vénération et de l'affection universelle que Philippe Néri mourut le 26 mai 1595. Il fut aussitôt l'objet d'un culte populaire, culte que l'Eglise ne tarda pas à ratifier. Proclamé bienheureux l'an 1615, il fut canonisé le 12 mars 1622 avec ses dignes émules en sainteté Ignace de Loyola, Thérèse de Jésus, et François Xavier.

Au long commerce qu'ils ont eu avec saint Philippe Néri, MM. Ponnelle et Bordet ont dû sans doute de nous avoir donné un livre vraiment exquis, livre de vérité qui est une des plus importantes contributions qui aient été apportées dan ces dernières années, à l'histoire de la restauration catholique en Italie, au XVI[e] siècle. Il en fera mieux voir ses divers aspects, mieux connaître ses particulières difficultés. La douce et noble figure du grand serviteur de l'Eglise que fut saint Philippe Néri, est mise aujourd'hui en pleine lumière : M. l'abbé Bordet a brillamment achevé ce que M. Ponnelle avait si bien commencé.

M. le baron Louis von Pastor poursuit avec une inlassable ardeur la publication de sa monumentale *Histoire des Papes*. A trois mois d'intervalle, sont parus les tomes XI et XII[1] consacrés aux

1. Freiherr Ludwig VON PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. Tome XI, *Geschichte der Päpste imZeitalter der katholischen Reformation und Restauration : Klemens VIII* (1592-1605). Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1927, In-8 XL-804 pages. Prix 20 mks. Tome XII, *Geschichte der*

papes qui se succédèrent sur le siège de Pierre de 1592 à 1621, à Clément VIII qui régna treize ans, à Léon XI qui fut élu le 2 avril 1605 et mourut le 26, à Paul V qui gouverna l'Eglise de 1605 à 1621.

Le trait commun de ces pontifes est qu'ils furent avant tout des pasteurs d'âmes, préoccupés de poursuivre et de conduire à un heureux terme la grande œuvre de restauration catholique que leurs prédécesseurs avaient entreprise. D'une grande sainteté de vie, scrupuleux observateurs de leurs devoirs, aimant à s'acquitter des fonctions ecclésiastiques, trouvant même du temps, au milieu de leurs multiples occupations, pour entendre les confessions, Clément VIII et Paul V veillèrent à s'acquitter de toutes leurs obligations de chefs de l'Eglise. Le respect des prescriptions du concile de Trente leur fut tout particulièrement à cœur et on les vit, à maintes reprises, rappeler par exemple les évêques au grave devoir de la résidence. Paul V obligea les cardinaux titulaires d'évêchés ou d'archevêchés qui restaient à la curie, à choisir entre occuper vraiment leur siège ou donner leur démission.

Une question des plus délicates que Clément VIII trouva posée à son avènement, fut celle du roi de France Henri IV. Les catholiques de France refusaient de reconnaître pour leur souverain, parce qu'il était protestant, celui que le droit de naissance appelait à succéder à Henri III. L'Espagne qui, sous les successeurs de Sixte V, avait réussi à se ménager une influence considérable à la curie, espérait obtenir du pape l'exclusion du roi de Navarre du trône de France. L'abjuration de Henri IV, le 25 juillet 1593, ne résolut pas le problème. Très légitimement le pape put et dut se demander dans quelle mesure cette démarche était sincère. Certes, Clément VIII n'entendait pas faire le jeu de la politique espagnole. A l'exemple de Sixte V, il ne se souciait pas d'être le chapelain du roi d'Espagne et il souhaitait échapper complètement à l'action de Philippe II pour gouverner l'Eglise en toute indépendance. Mais, pour absoudre Henri IV, il lui fallait des garanties suffisantes. Les obtiendrait-il d'un prince jaloux de son autorité, qui se sentait soutenu par une opinion imbue des doctrines gallicanes ? D'autre part, se montrer intransigeant, n'était-ce pas courir le risque de rejeter Henri dans l'hérésie, perdre la France entière pour la foi catholi-

Päpste im Zeitalter der katholischen Restauration und des Dreissigjährigen Krieges. Leo XI und Paul V (1605-1621). Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1927. In-8 XXXVI-698 pages. Prix 20 mks.

que ? La défection de la fille aînée de l'Eglise aurait assuré la victoire complète à l'hérésie déjà triomphante dans la plus grande partie de l'Allemagne, dans les pays scandinaves, en Angleterre, en Ecosse et dans une partie des Pays-Bas. Par des concessions faites à temps, Clément VIII réussit à conjurer ce péril: le 11 septembre 1595, Henri IV fut solennellement absous. Réconcilié avec l'Eglise, le roi de France devint son plus ferme appui. Cela ne permit pas seulement au pontife romain de réunir Ferrare à l'Etat temporel ; ce qui importait davantage, cela le libéra complètement de la pression espagnole. « A côté de l'Espagne catholique qui, en dépit de nombreux signes de décadence qu'elle manifestait déjà, était encore une puissance considérable, il y avait maintenant, écrit M. Pastor, une France catholique qui pouvait jouir dans le monde catholique de l'influence à laquelle elle avait droit » (p. 111).

De son indépendance recouvrée Clément VIII se servit pour travailler au rétablissement de la paix entre les puissances catholiques. N'était-ce pas indispensable pour coaliser toutes les forces contre le Turc qui menaçait la chrétienté du côté de la Hongrie ?

M. Pastor dit combien fut active la diplomatie pontificale pour ménager d'abord entre la France et l'Espagne la paix de Vervins de 1598, pour conjurer ensuite tout péril de guerre entre la France, l'Espagne et la Savoie. En ce point, comme en beaucoup d'autres, Paul V continua Clément VIII. Maintenir la paix entre les Bourbons et les Habsbourg, mettre un terme à leurs différends en négociant entre eux des alliances matrimoniales, telle fut la constante tactique des papes au commencement du XVII[e] siècle, politique qui eut pour résultat sinon d'étouffer tout germe de guerre, du moins de reculer longtemps une rupture qui paraissait fatale. En insistant comme il l'a fait sur cet aspect de la politique pontificale, M. Pastor a très opportunément mis en relief l'action pacificatrice de la papauté à cette époque.

Restaurer la vie religieuse et la développer dans les pays catholiques, la faire renaître dans les régions protestantes, encourager la lutte contre l'hérésie, soutenir l'effort de l'empereur et des princes aux prises avec les Turcs en Hongrie, réunir à l'Eglise romaine les Eglises séparées, étendre le domaine de l'Evangile dans le monde en favorisant les missions, tels furent quelques-uns des points essentiels du programme d'action de Clément VIII et de Paul V. L'historien montre comment fut rempli ce programme et il rend hom-

mage au zèle intelligent des papes et de leurs collaborateurs. Son ouvrage s'achève sur l'éclatant triomphe remporté par les forces catholiques à la Montagne Blanche, le 8 novembre 1620. Le pape Paul V avait vu s'ouvrir par la révolte de Bohême la guerre qui allait durer trente ans et ensanglanter l'Allemagne ; la nouvelle de la victoire gagnée par l'empereur Ferdinand II sur l'électeur palatin lui fit croire à la défaite définitive de l'hérésie ; elle précéda de quelques jours sa mort qui survint le 24 janvier 1621.

Il faudrait encore rappeler comment, sur l'initiative de Clément VIII, fut constituée la Congrégation *De auxiliis* pour tenter de résoudre les difficiles problèmes de la prédestination et de la grâce, dire quelle trace lumineuse ont laissée dans l'histoire de l'art les pontifes de la fin du XVIe et du commencement du XVIIe siècle par les travaux qu'ils ont entrepris pour l'embellissement de Rome, surtout par l'achèvement de la basilique de Saint-Pierre. Dans les limites de cette recension, nous ne pouvons nous étendre comme nous le souhaiterions et mettre en relief tout ce que nous apprend l'historien des papes sur ces importants pontificats.

Certes, il faut regretter avec lui que ces papes qui ont eu la plus haute idée de leur apostolat, qui se sont efforcés de répondre le mieux à toutes les exigences de leur mission, se soient laissés aller à trop favoriser leur famille, à faire faire à leurs neveux des fortunes trop grandes. Du moins se sont-ils gardés de ce qu'on a appelé le népotisme politique et ils n'ont pas cherché à démembrer l'État pontifical au profit des leurs. Si regrettable qu'ait été leur faiblesse, elle ne fut pas toutefois aussi nuisible à l'Eglise que celle de plusieurs de leurs prédécesseurs. Ces erreurs ne doivent pas, pour autant, nous faire oublier les services qu'ils ont rendus.

A bon droit, l'éminent historien s'étonne de l'oubli relatif dans lequel ces pontifes sont restés jusqu'ici ; il n'est guère de travail spécial qui leur ait été consacré. Désormais il n'y aura plus rien à regretter. M. Pastor fait excellemment connaître Clément VIII et Paul V. Fidèle à sa méthode, il est allé puiser dans les archives et bibliothèques publiques ou privées les renseignements que ne lui donnaient pas les ouvrages publiés ; il a surtout consulté pour le pontificat de Clément VIII les archives que conserve la famille Aldobrandini, pour celui de Paul V les riches archives Borghèse que Léon XIII acquit et déposa aux archives du Vatican. Après une abondante moisson de documents dont les plus intéressants sont

reproduits dans de copieux appendices, il a écrit ces deux volumes qui sont des plus précieux pour la connaissance de l'histoire de la papauté et de l'Eglise à la fin du XVIe et au commencement du XVIIe siècle. Puisse-t-il poursuivre heureusement son œuvre et mener à bonne fin son entreprise !

Pour relever le niveau de la vie chrétienne abaissé dans le clergé aussi bien que dans le peuple par les tendances de la Renaissance qui étaient païennes, pour restaurer l'esprit catholique battu en brèche par la réforme protestante, pour combattre le mal de l'ignorance religieuse, se fondèrent, à partir du XVIe siècle, des instituts assez différents des anciens ordres monastiques[1]. Sans doute subsistent dans un grand nombre d'entre eux les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance qui restent toujours les bases fondamentales des existences consacrées au service de Dieu ; mais la récitation de l'office en commun disparaît le plus souvent afin de laisser la liberté nécessaire pour répondre aux exigences de l'apostolat moderne. Il est beaucoup de groupements de prêtres où les vœux simples se substituent aux vœux solennels ; il en est même où il n'y a plus de vœux à proprement parler. Des besoins nouveaux ont fait naître des formes nouvelles. Aussi, pour trouver un terme générique, ne peut-on plus parler d'ordres religieux, ni même de congrégations ; il faut dire les compagnies de prêtres. C'est un rapide exposé des origines et du développement de ces compagnies de prêtres du XVIe au XVIIIe siècle que donne l'historien bien connu de l'Eglise de Paris pendant la Révolution, M. Pisani, dans un élégant volume de la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses.* Dans ce très bon résumé apparaissent successivement théatins, barnabites, somasques, jésuites, camilliens, oratoriens, lazaristes, sulpiciens eudistes, prêtres des Missions Etrangères, passionnistes, rédemptoriste, etc., etc. L'auteur définit très clairement ces instituts divers, les caractérise, raconte brièvement les vicissitudes de leur histoire jusqu'à nos jours. Peut-être aurait-il dû ajouter une courte bibliographie pour le lecteur curieux de plus de renseignements. Cet ouvrage d'histoire, l'un des premiers que nous donne l'intéressante *Bibliothèque catholique de Sciences religieuses* sera très favorablement accueilli. Souhaitons que M. Pisani lui en joigne bientôt un

1. P. Pisani, *Les compagnies de prêtres du* XVIe *au* XVIIIe *siècle.* Bibliothèque catholique des Sciences religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1928. In-12, 192 pages. Prix : 10 frs.

autre, celui qu'il veut bien nous faire espérer sur les congrégations religieuses qui se fondèrent aux XIXe et XXe siècles.

La bibliothèque déjà riche de livres, où de savants jésuites nous ont dit quels furent les origines et le développement de la Compagnie de Jésus dans les divers pays d'Europe et d'Amérique, vient de s'augmenter d'un très remarquable ouvrage consacré aux Anciens Pays-Bas[1]. Le Père Alfred Poncelet, que de précédents travaux avaient déjà familiarisé avec l'histoire de la Compagnie en Belgique, a en effet publié sous le titre : *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les Anciens Pays-Bas*, un mémoire sur l'établissement de la Compagnie en Belgique et ses développements jusqu'à la fin du règne d'Albert et d'Isabelle, mémoire qui a été couronné par l'Académie royale de Belgique.

Après avoir, dans une remarquable introduction, décrit le milieu politique social et religieux dans lequel les disciples de saint Ignace eurent à exercer leur action, l'historien nous fait assister à leurs modestes débuts. En 1542, des jésuites chassés de France comme Espagnols avaient cherché un refuge à Louvain en attendant de regagner leur pays. Forcés d'y rester, ils s'y livrèrent au labeur de l'apostolat ; ce fut le commencement de la maison de Louvain. A Tournai, un jésuite belge que sa santé avait forcé de revenir de Rome au pays natal, commença à prêcher ; des confrères le rejoignirent ; ce fut l'origine de la maison de Tournai. Les succès obtenus par ces jésuites amenèrent saint Ignace à songer à une installation stable. En 1556, le roi Philippe II accorda le droit d'existence légale. Des maisons pouvaient dès lors se fonder. Louvain et Tournai eurent les deux premières. Puis ce fut dans la région française : Dinant, Cambrai, Saint-Omer, Douai ; dans la région flamande : Anvers, Bruges, Maestricht.

Tandis que se créaient ces divers établissements, les Pays-Bas étaient agités par la fièvre révolutionnaire : les calvinistes s'étaient révoltés contre un gouvernement qui les traitait avec beaucoup de rigueur et ils avaient trouvé des alliés dans une population impatiente du joug de l'Espagne. Les jésuites n'en avaient pas moins poursuivi leur apostolat. La grande tourmente qui s'éleva en 1578

1. Alfred Poncelet, S. J., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les Anciens Pays-Bas*. Etablissement de la Compagnie de Jésus en Belgique et ses développements jusqu'à la fin du règne d'Albert et d'Isabelle. Première partie : *Histoire générale*. Bruxelles, Hayez, 1927. In-8, XVIII-592 pages.

les força à l'interrompre à peu près complètement. Mis en demeure de prêter un serment de fidélité aux Etats Généraux des Provinces qui avaient pris le gouvernement des Pays-Bas, ils s'y refusèrent, sur l'ordre de leur provincial, alléguant que leurs constitutions leur interdisaient de s'immiscer dans les questions politiques. C'en fut assez pour déchaîner contre eux toutes les haines : ils furent chassés du plus grand nombre des villes.

Dès l'année suivante, le gouvernement espagnol avait restauré son autorité sur les provinces wallonnes du sud. Les jésuites s'empressèrent de rouvrir leurs maisons et ils entreprirent d'améliorer leur situation. Le statut de 1556 leur avait imposé certaines entraves ; ils obtinrent, en 1584, un nouveau statut qui les libéra complètement. La faveur d'Alexandre Farnèse, celle que leur accordèrent ensuite les archiducs Albert et Isabelle leur permit de réorganiser rapidement leurs collèges, de procéder à de nouvelles fondations. Ils y réussirent d'autant mieux qu'ils eurent, à cette époque, la bonne fortune d'avoir à leur tête comme provincial, un véritable homme de gouvernement, le Père Manare. Dans cette seconde période de son histoire, la Compagnie de Jésus vit les fondations se multiplier : à l'avènement des archiducs, elle était installée dans quinze ville des Pays-Bas ; entre 1598 et 1640, vingt-six maisons ou collèges furent créés. Le chiffre des jésuites s'était augmenté à ce point qu'il fallut, en 1612, dédoubler la province belge qui avait été organisée en 1564. A plusieurs reprises, le Père Poncelet insiste, à juste raison, sur le caractère du développement de la Compagnie dans les Pays-Bas. Il n'obéit en rien à un plan préconçu. « Le rôle des Généraux et même celui des provinciaux se borna presque toujours à diriger les énergies *spontanées* de leurs subordonnés » (p. 486).

Dans cette histoire si brillante, il y a des taches. En loyal historien qu'il est, le Père Poncelet ne les dissimule pas. « A force d'instances, écrit-il, peut-être grâce à certaines libertés d'interprétation qu'auraient exclues l'obéissance parfaitement loyale, les deux provinces belges, malgré les Généraux, se développèrent à l'excès par la multiplication des fondations nouvelles et dépassèrent les limites de l'effort utile » (p. 518). L'excuse de l'entraînement presque général, ajoute l'historien, c'est l'extraordinaire engouement des populations pour la Compagnie. C'est porté par ce courant d'universelle sympathie que le supérieur de la maison professe d'Anvers n'hésita

pas à recourir aux pratiques de la plus détestable administration financière pour couvrir les frais de constructions splendides, de fêtes religieuses les plus somptueuses. Le Père Poncelet n'hésite pas à blâmer énergiquement ces pratiques qu'avait réprouvées et condamnées le général de l'ordre ; il montre quelles fâcheuses conséquences elles eurent pour la vie religieuse elle-même.

Ce volume du Père Poncelet en appelle d'autres qui nous sont promis, volumes où nous nous rendrons compte des résultats de l'action de la Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas. Ici, nous voyons surtout les jésuites créer des maisons, s'organiser, acquérir des situations importantes ; qu'ont-ils fait de tout cela pour le progrès moral et religieux des populations, pour le développement littéraire et scientifique? Quelle a été leur activité apostolique et sociale? C'est à ces questions que le Père Poncelet se propose de répondre plus tard. En attendant, remercions-le du volume présent ; son livre est une importante contribution à l'histoire de la Compagnie de Jésus et à celle de la restauration catholique dans les Pays-Bas. L'auteur a su excellemment mettre en œuvre les abondants renseignements qu'il est allé puiser dans les archives de la Compagnie de Jésus et dans les archives et bibliothèques publiques. Il faut le féliciter et de l'étendue de son information, et de l'art avec lequel il nous a exposé les résultats de ses recherches[1].

César de Bus, qui naquit à Cavaillon en 1544 et mourut à Avignon en 1607, fut dans le sud-est de la France un des meilleurs ouvriers de la restauration catholique à la fin du XVIe siècle[2]. Devenu prêtre après avoir suivi un moment la carrière des armes, il s'attacha surtout à combattre l'ignorance religieuse en suscitant des œuvres d'enseignement. La congrégation des Doctrinaires ou des Prêtres de la Doctrine chrétienne fut fondée par lui pour les jeunes gens, en 1592, avec le concours de son parent, Jean-Baptiste Romillon. Elle prolongea son existence en France jusqu'à la Révolution et est encore représentée aujourd'hui en Italie. Pour l'éducation des

1. P. 165, lire Pie IV pour Paul IV ; p. 180 note 2, lire 6 janvier 1560 au lieu de 6 janvier 1559 ; pourquoi ne pas rappeler que Paul IV a été avec Pie IV le fondateur de l'université de Douai puisque Pie IV n'a fait que publier les lettres de fondation que Paul IV avait rédigées et n'avait pas eu le temps de publier.

2. Thérésa CÉZANNE, *Un protecteur des Écoles au XVIe siècle. César de Bus homme d'épée et homme d'Église, fondateur des doctrinaires*, avec des documents inédits et un portrait, Préface de Mgr. LLOBET, archevêque-coadjuteur d'Avignon. Avignon, Dailhe, 1928. In-8, 116 pages. Prix 7 fr. 50.

jeunes filles, César de Bus introduisit en Provence et y favorisa le développement de l'Ordre des Ursulines que sainte Angèle Merici avait instituée, en 1535, en Italie. Le pape Pie VII reconnut les mérites de l'éminent serviteur de Dieu en le déclarant vénérable en 1821.

Mlle Thérésa Cézanne a eu la pieuse pensée de mieux faire connaître cet homme d'Eglise et elle nous en a donné un portrait attachant. Mais pourquoi s'est-elle attardée en de longues digressions, en des détails qui n'ont qu'un lointain rapport avec son sujet? Ses épreuves aussi auraient dû être corrigées plus soigneusement. La liste d'errata de la page 115 pourrait être notablement enrichie. Je ne cite qu'un exemple : page 7, au lieu de Pie IV (1559-1566), Sixte (1582-1596), lire Pie IV (1559-1565), Sixte V (1585-1590).

Dans un ouvrage de 232 pages, M. Coste, l'érudit éditeur de la correspondance et des entretiens de saint Vincent de Paul, retrace les origines, le développement de la Congrégation de la Mission[1]. Elle fut créée par saint Vincent de Paul qui, s'étant rendu compte de la profonde ignorance religieuse du peuple des campagnes, commença à l'évangéliser et groupa autour de lui des prêtres désireux de s'adonner avec lui au même ministère. Puis, ce furent des retraites d'ordinands qui se donnèrent, des séminaires qui se fondèrent, afin de préparer à ces populations de bons curés qui entretiendraient la vie religieuse et l'accroîtraient. La congrégation des Prêtres de la Mission fut ainsi amenée à se vouer à l'œuvre des missions et à celle de la formation du clergé. Organisée par son fondateur en congrégation séculière, elle reçut de lui ses premières constitutions qui, avec le temps, se précisèrent, se complétèrent, tout en restant dans la ligne marquée dès l'origine. M. Coste expose ce que fut sa vie jusqu'à nos jours, les épreuves qu'elle connut, les difficultés qu'elle eut à surmonter, comment elle parvint à se reformer après la grande crise de la Révolution française. Tour à tour sont dépeints et caractérisés les supérieurs généraux qui se succédèrent à sa tête. C'est, enfin, son activité en France, en Europe et hors d'Europe qui est décrite, activité auprès des populations chrétiennes, activité auprès des infidèles. C'est un admirable bilan d'action apostolique que dresse M. Coste en historien scrupuleux et très bien

1. Pierre Coste, prêtre de la Mission, *La Congrégation de la Mission dite de Saint-Lazare*. Paris, Gabalda, 1927. In-12, 232 pages.

informé qui n'a d'autre souci que celui de dire le vrai. Sachons-lui gré de l'excellente page d'histoire qu'il a écrite, page toute à l'honneur de sa famille religieuse et de l'Eglise de France.

Saint Jean Eudes fut, comme saint Vincent de Paul, un ouvrier de la restauration catholique dans l'Eglise de France au XVIIe siècle[1]. Originaire du diocèse de Séez, — il naquit à Ri, près d'Argentan, en 1601, — il exerça tout particulièrement son action en Normandie. Le désir de se vouer à l'œuvre du renouvellement religieux l'avait déterminé à entrer à l'Oratoire, la nouvelle société de prêtres que le Père de Bérulle avait fondée en 1611 ; ce fut comme oratorien qu'il entreprit de nombreuses missions dans les régions de Bayeux, de Caen et de Rouen. Comme prédicateur et comme confesseur, Jean Eudes obtint les plus grands succès, mais estimant que l'Oratoire ne se préoccupait pas suffisamment de « relever l'état de prêtrise », comme l'avait voulu le cardinal de Bérulle, il en sortit, en 1643, pour créer une congrégation nouvelle, la congrégation de Jésus et de Marie, qui s'attacherait surtout à former de futurs prêtres dans des grands séminaires. En dépit des obstacles que lui suscitèrent quelques-uns de ses anciens confrères, malgré l'opposition qu'il rencontra de la part d'évêques prévenus contre lui, il réussit à organiser plusieurs séminaires dans les pays normands. Jean Eudes n'abandonna pas pour cela l'œuvre des missions et il continua à remplir admirablement son ministère de convertisseur. Les filles repenties retinrent aussi sa sollicitude : grâce à de dévoués concours, il institua l'Ordre de Notre-Dame de Charité du Refuge et du Bon Pasteur appelé à avoir une très bienfaisante action. Longtemps avant les fameuses révélations de Paray-le-Monial à sainte Marguerite-Marie Alacoque, il se fit l'ardent propagateur du culte des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie et il mérita le beau titre que devait lui donner le pape Pie XI, lorsqu'il le proclama bienheureux, de père, et d'apôtre du culte liturgique du Sacré-Cœur.

Saint Jean Eudes eut une vie crucifiée. Accablé d'épreuves de tous genres, en butte à l'animosité de quelques oratoriens qui ne lui pardonnaient pas de les avoir quittés, objet de la particulière rancune des jansénistes qu'il combattait avec la plus grande énergie, compromis imprudemment par plusieurs de ses amis, il se heurta aux pires difficultés. Ce qui le soutint jusqu'à sa mort, qui

1. R. P. Emile GEORGES, eudiste. *Saint Jean Eudes, missionnaire apostolique*. Paris, Lethielleux, 1925. In-8, X-518 pages.

survint le 19 août 1680, ce fut son admirable résignation à la volonté de Dieu, son grand esprit de foi, son amour de l'humilité et de la souffrance ; ce fut aussi l'appui qu'il trouva dans son entourage. Marie des Vallées, une sainte femme du diocèse de Coutances, elle aussi très éprouvée par Dieu, joua dans sa vie un rôle important et eut sur lui une influence considérable.

L'histoire de saint Jean Eudes nous était déjà connue par la très substantielle biographie en quatre volumes du R. P. Boulay, par la courte étude de M. Henri Joly, parue dans la collection « Les Saints ». Entre ces deux ouvrages, il y avait place pour le livre que nous a donné le R. P. Georges à l'occasion de la canonisation du saint en 1925. L'auteur n'y a pas suivi l'ordre chronologique ; il a préféré étudier successivement les différentes formes d'activité de son héros et nous le présenter ainsi sous ses divers aspects; peut-être aurait-il dû corriger ce que cette méthode avait de trop fragmentaire, en disposant ici et là des tableaux d'ensemble : le lecteur se serait de cette manière mieux rendu compte de tout ce qu'il fallut d'énergie et d'héroïsme au saint pour mener à un heureux terme ses entreprises. Quoiqu'il en soit, le livre du R. P. Georges atteindra son but ; il restituera « tous ses traits historiques à la belle et attrayante figure de saint Jean Eudes, tout en la popularisant ».

La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, dont saint Jean Eudes a été l'un des apôtres, et qui, à la suite des révélations de sainte Marguerite-Marie Alacoque, a reçu sa forme définitive, n'est pas apparue tout à coup au XVIIe siècle ; elle a été préparée de loin[1]. C'est son histoire qu'a entreprise le R. P. Hamon, de la Compagnie de Jésus, dans un important ouvrage dont le troisième volume a été publié récemment. Dans un premier tome, qui a eu le plus grand succès, il avait raconté la vie de la bienheureuse visitandine de Paray-le-Monial; dans un second, auquel il avait donné pour titre *L'Aube de la dévotion*, il avait recherché les origines lointaines de ce culte nouveau. Il étudie maintenant la période vraiment capitale de cette histoire : le XVIIe siècle.

Dès les premières pages, le savant jésuite établit sa position : selon lui, il faut attendre jusqu'aux révélations de 1673 à 1675 faites à Paray-le-Monial pour voir apparaître la véritable dévotion au Sacré-

1. A. HAMON, S. J., *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*. Tome III, Paray-le-Monial. Paris, Beauchesne, 1927. In-8, 464 pages. Prix 30 fr.

Cœur, la dévotion au cœur de chair de Notre-Seigneur. Certes, on rencontre avant cela de saintes âmes comme celles de Pierre de Bérulle et de ses disciples qui eurent le culte du Verbe incarné, vénérèrent les plaies du Sauveur et tout particulièrement la plaie du côté. Sous la direction du guide très averti qu'est le Père Hamon, nous visitons de nombreux foyers de vie mystique où s'ébauche la dévotion appelée à un si grand succès : des abbayes réformées de bénédictines, des monastères de calvairiennes, de carmélites, d'ursulines, etc. Avec lui nous étudions la doctrine de maîtres spirituels qui y tendent, comme le Père Saint Jure, le Père Joseph, l'Eminence grise qui partage son temps entre le cabinet de Richelieu où il dirige les affaires de l'Etat et la maison des calvairiennes où il initie les Filles du Calvaire aux sublimes beautés de l'amour divin. Des écrits comme ceux des Pères del Nente, Druzbicki, Huby et Nouet nous font pressentir le culte de demain. Mais, ou bien ces fervents du Sacré-Cœur sont isolés, ou bien ils n'ont pas la dévotion au cœur de chair de Notre-Seigneur, telle que l'a définie le Père Hamon ?

La rencontrons-nous dans saint Jean Eudes que souvent on considère comme l'un des principaux instigateurs de la dévotion nouvelle ? Le Père Hamon ne le pense pas. Après avoir rendu hommage à l'action de ce grand apôtre, et montré comment elle avait excellemment préparé l'avenir, il écrit : « Les trois cœurs de Jésus, cœur matériel, cœur spirituel, cœur divin sont chez saint Jean Eudes réunis dans l'unité de la personne ; ils ne sont pas réunis dans l'unité du symbole. La dévotion du Père Eudes ne se présente pas avec la netteté qui conquiert et fixe les esprits. L'influence du saint, dès lors, ne saurait être aussi féconde que le faisait présager son amour » (p. 241). Il ajoute, d'ailleurs, que l'apostolat de saint Jean Eudes en faveur du culte du Sacré-Cœur longtemps n'est guère sorti de la congrégation qu'il a fondée.

C'est dans sainte Marguerite-Marie, que, selon lui, il faut voir l'apôtre choisi pour instaurer et répandre la dévotion. Objet des attentions particulières de Dieu, confidente de ses révélations, aidée et soutenue par son directeur, le Père de la Colombière, Marguerite exerça son action à l'intérieur de sa communauté, d'abord, puis, dans les autres maisons de la Visitation ; la dévotion alla s'étendant peu à peu, après la mort de la sainte religieuse. Nous assistons aux progrès du culte dans les trois derniers chapitres de l'ouvrage, progrès qui sont lents, — Rome se tient sur la réserve devant toute

nouveauté — mais qui sont continus. Les confréries du Sacré-Cœur se répandent en France, en Espagne, en Italie, en Allemagne, au Canada. Dans la grande épidémie de la peste qui ravage Marseille en 1720, c'est vers le Sacré-Cœur que se tourne l'évêque, Mgr Belsunce, pour obtenir la fin du fléau... « Le nouveau culte, écrit en conclusion le Père Hamon, attire et fixe sur lui, au XVIIIe siècle, les regards et les esprits même et peut-être surtout hostiles en France, à Rome, dans toute l'Europe occidentale. On ne pourrait plus, on ne veut plus l'ignorer » (p. 455). C'est l'histoire des luttes qu'il faudra soutenir pour l'imposer définitivement, que l'historien se réserve de nous raconter dans son prochain volume.

Le savant auteur est trop porté peut-être à minimiser l'influence qu'ont eue sur le développement du culte les dévots du Sacré-Cœur qui ont précédé sainte Marguerite-Marie ; il diminue surtout celle de saint Jean Eudes. On discutera l'une ou l'autre de ses opinions; ce que nul ne contestera, c'est l'étendue de son information et l'importance de la contribution qu'il apporte à l'histoire du sentiment religieux au XVIIe siècle.

M. Maire vient d'achever la *Bibliographie générale des Œuvres de Blaise Pascal*[1]. Le cinquième et dernier volume consacré à la bibliographie des opuscules, lettres et biographies ne contient pas moins de 781 numéros ; il est enrichi d'un répertoire des portraits de Pascal et des siens, des travaux qui s'y rapportent. Dans une introduction assez étendue est esquissée la vie du grand écrivain ; l'auteur insiste surtout sur son côté physiologique. « Je ne veux voir, écrit-il, que les actions de Pascal en tant qu'homme, ne passer en revue que sa vie mondaine, l'expansion de son caractère et surtout l'état de sa santé et son déclin jusqu'à l'ultime maladie ». C'est pour M. Maire une excellente occasion de montrer combien se sont égarés ceux qui ont prétendu que l'auteur des Pensées était un dégénéré. Volontiers, il ferait sienne la conclusion du Dr Roux : « Chez Pascal, l'âme parfaitement saine, resta toujours maîtresse d'un corps malade et infiniment souffrant » (p. 77). Une autre impression que laisse son récit, c'est qu'à ses derniers moments, Pascal mourut en des sentiments catholiques.

Cette bibliographie de Pascal n'est pas seulement un précieux

1. Albert MAIRE, *Bibliographie générale des œuvres de Blaise Pascal*. Tome V. Opuscules, lettres, biographie et iconographie, Paris, Giraud-Badin, 1927. In-8, 360 pages.

instrument de travail pour les pascalisants ; elle sera très utile pour les études d'histoire religieuse du XVII[e] siècle.

Le R. P. Dubruel s'est, depuis longtemps, attaché à l'histoire religieuse de la fin du XVII[e] siècle, surtout à l'étude de la fameuse querelle de la Régale qui mit aux prises le roi de France, Louis XIV, avec l'autorité pontificale[1]. De très importants mémoires, publiés ici ou là, nous ont apporté déjà quelques-uns des résultats qu'ont fournis à ce travailleur consciencieux ses recherches dans les divers dépôts d'archives. Aujourd'hui, il nous donne sous le titre : *En plein conflit*, un recueil d'articles où il montre quels précieux renseignements apportent les archives romaines. En ces quelque cent vingt pages, on trouve, surtout en fonction de la question de la Régale, un véritable inventaire de toutes les archives d'origine pontificale qui sont soit aux Archives et à la Bibliothèque Vaticanes, soit dans d'aurtes dépôts publics ou privés. De ce point de vue, le Père Dubruel apporte de précieux éléments d'information à tous ceux qui sont curieux de l'histoire religieuse de la fin du XVII[e] siècle. Il atteint un public plus large encore par ses copieux détails sur la secrétairerie d'Etat et la représentation diplomatique du Saint-Siège, sur les congrégations particulières qui reçurent mission d'examiner les affaires de France, sur les personnages eux-mêmes qui étaient au service des papes. Retenons l'une de ses remarques qui a une portée générale. « La publication intégrale [des pièces émanées des agents directs du Saint-Siège], écrit-il, donnerait un irrécusable démenti aux accusations de fourberie alors prodiguées sans répit à la diplomatie du Vatican par des ministres français qu'on voudrait souvent voir plus honnêtes. De 1673 à 1696 et au-delà, la politique romaine fut parfois assez mal inspirée, elle n'a jamais manqué d'être loyale » (p. 31). Cette publication du Père Dubruel ne peut que nous faire souhaiter plus vivement qu'il nous donne bientôt son ouvrage sur la *Querelle de la Régale sous Louis XIV*[2].

Le *Journal* de Ledieu est une source précieuse pour l'histoire ecclésiastique de France[3]. Attaché comme secrétaire au service de

1. Marc DUBRUEL, S. J. *En plein conflit.* Etude des archives romaines. Paris, Editions Spes, 1927. In-8, 122 pages.

2. Depuis que ces lignes ont été rédigées le R. P. Dubruel est malheureusement décédé.

3. Ch. URBAIN et LEVESQUE, *Les dernières années de Bossuet*, Journal de Ledieu, Tome I, 1699-1702. Nouvelle édition revue sur le texte original et annoté. Paris, Desclée, 1928. In-8, XXIV-426 pages.

Bossuet à partir de 1684, l'abbé Ledieu avait pris l'habitude de tenir son journal, d'y consigner tous les événements notables auxquels son maître se trouvait mêlé. Comme l'évêque de Meaux occupait dans l'Eglise de France une très grande place, on voit aussitôt de quel intérêt peuvent être des notes prises au jour le jour, par un témoin avisé qui ne les destinait pas à la publicité. Le *Journal* de Ledieu, nous disent les deux érudits, qui connaissent le mieux l'histoire de Bossuet, MM. Levesque et Urbain, « non seulement abonde en renseignements sur les idées et le genre de vie de ce grand homme, mais encore il nous fait assister aux discussions religieuses qui passionnèrent, de son temps, la société française, et, par surcroît, c'est un chapitre intéressant de l'histoire des mœurs cléricales à l'aurore du XVIII[e] siècle ».

Pour répondre au désir des éditeurs, MM. Desclée et De Brouwer. qui souhaitaient contribuer pour leur part à la célébration du 3[e] centenaire de Bossuet, MM. Urbain et Levesque ont entrepris une édition de la partie du *Journal* de l'abbé Ledieu qui concerne les dernières années du grand orateur. Le texte, revu sur le manuscrit original que conserve Mlle Gazier, a été enrichi de précieuses notes qui informent le lecteur de tous les événements auxquels il est fait allusion. Cette publication est un excellent complément de la *Correspondance* de Bossuet, cet incomparable monument d'érudition que nous devons à ces deux prêtres aussi instruits que modestes, MM. Urbain et Levesque. La maison Desclée et De Brouwer à qui nous devons les éditions définitives des *Œuvres oratoires* de Bossuet a, encore une fois, bien servi l'Eglise de France.

MM. Florange et Strowski ont eu l'idée d'étudier les jetons que les Assemblées du Clergé de France faisaient frapper à l'occasion de leurs réunions, jetons dont ils ont trouvé une belle collection chez M. Jules Florange[1]. Ils en insèrent la description et la reproduction dans une histoire des Assemblées du Clergé. C'est une histoire sommaire ; mais, faite d'après les meilleurs auteurs, elle est un très bon résumé qui se lit avec un vif intérêt. Le bon livre de M. Lepointe, *L'organisation financière du clergé de France sous le règne de Louis XV* leur aurait permis, s'ils l'avaient connu, d'étoffer davan-

1. Ch. FLORANGE et S. STROWSKI, *Les Assemblées du clergé de France avant 1789 et leurs jetons commémoratifs*. Paris. In-8, 132 pages.

tage le chapitre consacré aux Assemblées du clergé du XVIIIe siècle. Ce livre met très opportunément en relief l'importante contribution financière de l'Eglise de France sous l'Ancien Régime.

Lille. A. LEMAN.

Informations

Notes et Documents

I. — Journées universitaires de Toulouse

On sait que les professeurs catholiques de l'Université se réunissent chaque année pendant la semaine de Pâques, afin d'étudier en commun les questions qui intéressent à la fois leur enseignement et leur vie chrétienne, et d'examiner comment ils peuvent le mieux faire la synthèse de ces deux activités, et, sans apologétique intempérante ni intervention indiscrète, travailler à l'avènement de la vérité dans les âmes. Leur programme de cette année comprenait la sociologie, le fondement de la morale et la formation du sens civique et social.

Le rapport sur la sociologie était de la plus haute compétence, étant présenté par M. Olivier Leroy, qui a consacré de longues études à contrôler les théories de M. Lévy-Brühl sur la « mentalité primitive », études qui ont abouti à un important ouvrage. M. L. se place sur le terrain des faits, laissant de côté toute discussion philosophique de principe ; et par une précieuse documentation, il montre que l'expérience ne conduit nullement aux conclusions systématiques du professeur de Sorbonne. Tel qu'il est actuellement constitué, l'enseignement sociologique, qui est une sorte de catéchisme, ne peut que nuire à une saine formation des esprits, ainsi que le fit ressortir l'échange de vues qui suivit[1].

Le double rapport sur *le fondement de la morale* et sur *le patriotisme* occupa une longue séance, et seule la première partie put faire l'objet d'une discussion. Il survolait l'auditoire. A la lecture, il se présente comme un *compendium* de principes doctrinaux, dans

1. Je me permets de signaler une erreur dans le compte rendu. M. Devivaise ne s'est point déclaré d'accord pour supprimer la sociologie et la remplacer par l'étude des faits sociaux (on pourrait aussi supprimer l'arithmétique et la remplacer par l'étude des quatre règles du calcul !) : il a rappelé qu'elle consiste en cela même, et non dans des histoires de sauvages interprétées de façon tendancieuse.

une forme très scolastique. Parce qu'à travers saint Thomas, il s'inspire de l'aristotélisme le plus durci, il faut bien dire que, tout en profitant des indications précieuses que contient ce vigoureux travail, les catholiques devront chercher ailleurs l'*esprit* dans lequel ils doivent aborder les problèmes de l'heure présente.

Car c'est l'esprit qui est tout. Et voilà pourquoi le troisième rapport, bien que moins châtié, moins mis au point, trouva un accueil enthousiaste. Ce n'était sans doute point seulement à cause de son allure concrète, vivante, de sa bonne humeur et de sa variété. Chacun y trouvait l'écho de ses propres préoccupations, de ses tendances les plus heureuses, et spécialement ces institutrices peu expertes au jeu des abstractions, mais qui dans l'humble tâche journalière et le contact avec la vie réelle, pressentent la vérité. En cherchant à définir « le bon citoyen de la cité moderne », le rapporteur montra à l'exemple de Paul Bureau que par delà les considérations de politique abstraite, il y a la formation des consciences. C'est pour nous un devoir impérieux (qu'il s'agisse de la propriété, de la vie sociale, civique, internationale, de la natalité) de susciter dans les âmes la loyauté et la générosité, et de réagir contre les sophismes dont se parent notre égoïsme, notre cupidité ou notre appétit de domination.

Les rapports ne sont pas le tout des *Journées Universitaires*. Il y a ce qui ne saurait se résumer, cette atmosphère d'amitié chrétienne qui par delà les inévitables divergences d'idées assure la cordiale union des âmes sous le signe de la Croix. Atmosphère de charité fraternelle, où chacun se fait tout à tous, où les « secondaires » apportent aux « primaires » le secours de renseignements variés, ceux-ci leur donnent bien davantage en retour par l'exemple de leurs sentiments simplement et profondément chrétiens. Atmosphère de piété qui remplit la chapelle d'une foule recueillie.

Souhaitons que de plus en plus les universitaires catholiques, tout en gardant à leur mouvement le caractère propre qu'il doit avoir, s'initient à toute la grande vie du catholicisme d'aujourd'hui. A eux tout particulièrement, il appartient d'en pénétrer la signification et d'en répandre les richesses.

C. D.

II. — « Retour à la Sainte Eglise »[1]

Nous sommes heureux d'apprendre la réédition d'un livre depuis longtemps épuisé : « Retour à la Sainte Eglise » d'Albert de Ruville, professeur d'histoire à l'Université de Halle-Wittemberg.

Traduit en un élégant français par le R. P. Lapeyre, des Pères Blancs, magistralement préfacé par M. Georges Goyau, l'ouvrage eut reparu en 1914 si l'imprimerie n'avait été détruite à Lille par les Allemands.

Or, ce travail dont deux éditions successives s'étaient rapidement épuisées a été pour beaucoup de nos frères séparés le trait de lumière et comme le chemin de Damas, ou plutôt celui de Rome.

Tous y mènent, dit le proverbe, mais si le terme des conversions est le même : le Magnificat de la vérité connue et vécue, quelle étonnante variété dans les voies du Seigneur dont l'action respecte en chacun les infinies nuances des physionomies spirituelles. Le livre des motifs de crédibilité de notre religion ne s'achèvera jamais.

M. de Ruville est une de ces âmes droites qui peuvent dire avec le Cardinal Newmann : « Je n'ai jamais péché contre la lumière ». Non, car il a toujours cherché le Christ, principe unique de vie surnaturelle. Il l'a cherché d'abord dans l'obéissance simple et généreuse à l'orthodoxie de sa confession religieuse. Mais cette première expérience ne résiste pas à l'action dissolvante du libre examen par lequel le protestant expie dans un réseau de servitudes et de contradictions l'orgueilleuse autonomie où il s'est constitué vis-à-vis de la vérité elle-même.

De là une première crise morale d'où Albert de Ruville ne sortira qu'en répudiant ce libre examen dont la rançon est si redoutable et en cherchant le Christ dans l'étude, la réflexion, la méditation.

Et comme le Sauveur ne se dérobe jamais à celui qui le cherche avec toute son âme, de Ruville, après saint Paul, réalise son rêve de vivre dans le Christ ou plutôt de le faire vivre en lui. Sans abjurer l'erreur, il appartient déjà, à son insu, à l'âme de l'Eglise catholique.

Mais parce que le cœur du Christ palpite en lui, il participe à l'immense pitié du Sauveur pour la foule des déshérités, pour ces

1. 1 vol. chez Gabriel Beauchesne, 10 francs.

pauvres qui ont été le premier objectif de sa mission terrestre : « Evangelizare pauperibus misit me. »

N'y aura-t-il donc que les privilégiés de la fortune et de l'intelligence à posséder le Christ ? La religion ne sera-t-elle donc que le lot de l'élite, le privilège d'une aristocratie de l'esprit qui a le temps et les moyens d'étudier ?

Devant ce scandale, de Ruville en vient par la logique des faits, à se tourner vers la seule Eglise qui donne aux plus pauvres « la paire d'ailes » indispensable pour les plus hautes ascensions spirituelles, celle qui, sans distinction de culture, donne le Christ à tous sous la forme d'un « pain merveilleux qu'un Dieu féconde et multiplie.

Table toujours servie au paternel foyer
Chacun en a sa part et tous l'ont tout entier. »

Aujourd'hui, ayant laissé le libre examen pour une soumission d'esprit et de cœur à la discipline de l'Eglise, de Ruville estime avoir reconquis sa liberté, celle dont Bossuet nous dit dans sa simplicité profonde qu'elle est le pouvoir et la facilité d'atteindre notre fin et que, de ce fait, elle augmente à proportion des moyens qui nous sont fournis pour aller au Christ et des obstacles qu'on élève sur notre route. Cette liberté des enfants de Dieu, de Ruville la possède dans la petite paroisse où il s'est retiré et dont il est le modèle.

Puisse son exemple éclairer beaucoup de ses frères séparés et préparer leur « retour à la sainte Eglise ».

J. Dubreuil.

Petite Correspondance

I. — LA BENEDICTION FINALE DE LA MESSE

Q. — *Comment faut-il prononcer la Bénédiction finale de la Messe solennelle?*

R. — On sait que selon un principe des *Rubriques générales de la Messe*, en dehors de l'intonation du *Gloria* et du *Credo* et de quelques autres formules qui doivent être chantées, tout ce qui, à la Messe privée, est dit à voix haute, doit être dit à voix moyenne (*submissa voce*) à la Messe solennelle (*alia quae in Missa privata dicuntur clara voce, in Missa solemni a celebrante dicuntur submissa voce*). Faut-il en conclure qu'il ne faut pas dire à voix intelligible la Bénédiction finale de la Messe solennelle? En aucune façon. Comme l'explique dom Michel DARAS dans une réponse des *Questions liturgiques et paroissiales* (juin-août 1928, p. 232-235) que nous résumons ici, ce qu'interdisent les Rubriques générales de la Messe, c'est le chant de la Bénédiction. Mais il convient d'interpréter le texte des Rubriques à la lumière du *Ritus servandus*, lequel « prescrit de bénir le peuple de la même voix qu'aux Messes privées, par conséquent à *haute voix*. » Chose curieuse, la rubrique actuelle de la Messe solennelle est conforme au plus ancien usage romain, celui que nous trouvons par exemple dans l'*Ordo Romanus* du VIIIe siècle. A la messe papale, le pape ne chantait pas la bénédiction, mais il bénissait chacun des groupes qui se pressaient sur son passage, de l'autel au *secretarium*, et il prononçait simplement la bénédiction de façon assez haute « pour que le groupe bénit put l'entendre et répondre »; il ne la chantait pas. Les Bénédictions épiscopales chantées sont d'origine gallicane. Quant à la Bénédiction à la fin de la Messe privée, c'est là un usage qui ne remonte pas plus haut que le Xe ou le XIe siècle.

E. D.

II. — SAINT FRANÇOIS D'ASSISE ET LA SCIENCE

Q. — *Que faut-il penser des assertions tendancieuses de Paul Sabatier à ce propos?*

R. — Vous trouverez une bonne mise au point de ces assertions dans une intéressante brochure du P. Hilaire de BARENTON, *Saint François et la science*, 46 pages, Librairie Saint-François, 4, rue Cassette, Paris, VI, 4 fr. 50 franco. A lire cependant avec critique.

Revue des Revues

REVUES D'INTERET GENERAL

Revue des Deux-Mondes. — 15 mars 1928. Il y a eu 100 ans le 21 avril 1928 qu'Hippolyte Taine naquit à Vouziers. A cette occasion, un de ses amis et de ses disciples, Paul Bourget, a voulu montrer ce que beaucoup d'hommes de sa génération semblent lui devoir.

1er avril. Emile Baumann, *Regards sur des Chartreuses*, Miraflorès (en Espagne), Calci et Farneta (en Italie), la Valsainte (en Suisse). « Le ton dominant, parmi ces moines, demeure la sérénité confiante, et les jeunes attisent un brasier d'espérances, à incendier toute la chrétienté. »

*** *Le Bolchevisme et la liberté :* la liberté d'élever les enfants, la liberté d'écrire, la liberté politique, la liberté professionnelle, la liberté personnelle. La documentation de cet article et des articles publiés récemment par le même auteur dans la *Revue des Deux Mondes* est presque exclusivement puisée dans les journaux officiels russes ; elle ne craint aucun démenti et la conclusion formelle qui s'en dégage « est qu'en Russie la liberté est morte ».

The Month. — Octobre 1927. Le P. Thurston, dans les numéros de juin et de juillet, a traité la question du scapulaire (*Revue Apologétique*, octobre 1927, p. 505) et a tâché de montrer que son usage ne s'est répandu parmi les laïques qu'à partir du XVIIe siècle. Le P. Benedict Zimmerman, O. D. C., a repris la question et a fourni des données importantes, en retraçant l'histoire de cette dévotion du milieu du XIIIe siècle à la fin du XVIe. Un moine anonyme de Bordeaux, qui a écrit vers 1361, raconte que la Sainte Vierge aurait apparu à saint Simon Stock tenant en main le scapulaire des Carmes et lui aurait dit : « Ceci est un privilège pour toi et tous les Carmes ; celui qui mourra revêtu de cet habit sera sauvé ». Pour avoir part à ces faveurs, le roi Edouard et lord Henry, duc de Lancaster, et « beaucoup d'autres nobles du royaume portèrent en secret le scapulaire et moururent revêtus de cet habit ». On peut contester le témoignage de l'auteur anonyme pour la période antérieure à lui, mais non pour les événements contemporains.

Le P. Zimmerman cite d'autres documents contemporains et même antérieurs. Toutefois, ils ne prouvent pas l'utilisation du scapulaire par les laïques. L'auteur de l'article fait d'ailleurs cette sage remarque : « Certains craignent que la recherche critique diminue la valeur spirituelle des dévotions populaires. Ils doivent se rappeler que cette valeur est moins fondée sur une révélation privée et authentique, qui a donné lieu à cette dévotion, que sur l'approbation de l'Eglise, si bien que leur efficacité reste intacte, quand même une longue et chère tradition perdrait son charme antérieur ».

Les théories de l'évolution appliquée au corps de l'homme paraissent faire des progrès en Angleterre. Sir Arthur Keith, président de la *British Association*, a osé prononcer les paroles suivantes dans un discours : « Nous sommes maintenant capables de remplir beaucoup de pages que Darwin avait dû laisser vides, mais les éléments fondamentaux de l'esquisse qu'il a tracée de l'histoire du corps de l'homme n'ont pas été ébranlés. Oui, sa position est devenue si forte qu'elle ne sera jamais ébranlée, j'en suis convaincu ». Le reste de la conférence est à l'avenant. — Joseph Keating, le directeur du *Month*, montre que ce jugement est précipité et sans fondement scientifique. Il écrit notamment : « Il y a là une pénible manifestation d'obscurantisme scientifique où manque la modestie de la vraie science, où le dogmatisme remplace les simples insinuations, où l'on affiche la certitude dans des questions complètement douteuses, où l'on ignore les nuances nécessaires et où l'on dissimule une grande part de la vérité ».

Décembre 1927. Joseph Keating examine *quelques phénomènes anglicans*. La foi catholique, la foi théologique peut-elle exister dans l'Eglise anglicane ? Oui. « Puisque la foi est l'acceptation ferme, sur l'autorité de Dieu, de la vérité révélée, un chrétien non catholique, convaincu que certaines vérités ont été révélées par Dieu, peut, avec le secours de la grâce, les admettre fermement. » Mais beaucoup d'Anglicans ont versé dans le rationalisme et détruit les fondements de la religion et ne comprennent pas ce qu'est la foi et ne la possèdent pas. « Les *Modern Churmen*, par exemple, ont abandonné la foi. Ils n'admettent que ce qui est attesté par l'expérience et prouvé par la raison. Ils emploient le mot *foi* comme un simple synonyme de *confiance*. Le Dr Major, un de leurs chefs, prophétisait que l'*Eglise catholique de l'avenir ne regardera pas les dogmes et les sacrements comme un élément essentiel pour devenir ses membres*. Elle substituera *Amo* à *Credo* dans ses formulaires. » — Donald A. Maclean expose les principes de *la science économique catholique*.

Janvier 1928. — Les imprimeurs de Sa Majesté ont commencé la publication des œuvres de Sir Thomas More, le célèbre chancelier d'Henri VIII. C'est une sorte d'amende honorable pour ce grand homme dont les œuvres ont été pour ainsi dire sous scellés pendant quatre siècles. Mgr Alban Goodier, archevêque d'Hiérapolis, en prend occasion pour écrire d'excellentes pages *sur la réhabilitation de Thomas More*, « un des Anglais les plus représentatifs qui ont jamais existé et dans un certain sens, peut-être le plus grand ».

Leo Ward étudie *l'aspect catholique de la question de l'Action française*. « Quelle est l'hérésie essentielle de l'*Action française ?* Elle se trouve sûrement dans la signification nouvelle et équivoque attachée à des mots comme *ordre* et *foi* »... Les partisans de l'*Action française* ont refusé d'obéir dans la conviction que l'acte du Pape a été influencé par des préoccupations politiques et que son entourage l'a mal informé. « Mais sur quoi cette théorie est-elle basée ? Autant que je puis tirer la chose au clair, la seule preuve est basée sur l'adresse que le Nonce apostolique présenta, comme doyen du corps diplomatique, au chef de l'Etat, en janvier 1927, quelques jours avant la condamnation finale, adresse qui contenait des paroles élogieuses pour les intentions politiques de la France, telles qu'elles avaient

été exposées par M. Briand, ministre des Affaires étrangères, dans un de ses discours. Or, M. Briand est regardé comme traître par l'*A. F.* Dans ces conditions, on tient pour démontrée la conspiration du Vatican avec Briand et Berlin... Quel avantage politique l'Eglise retirera-t-elle de la condamnation de l'*A.F.* ? Il est probable qu'elle affaiblira la légende populaire d'après laquelle le clergé désirait renverser la République par des moyens violents... En Allemagne, la condamnation a été regardée comme un avertissement de plus du Saint-Siège contre le nationalisme excessif... Le temps travaille pour le Pape ; et déjà les hommes modérés sont de plus en plus impressionnés par le courage avec lequel l'Eglise fait face à la crise actuelle. »

Février 1928. Joseph Keating (*La crise du Prayer Book*) a recueilli les jugements portés par des anglicans sur le livre rejeté par la Chambre des Communes. — Mgr Alban Goodier, *Bellarmin.* — Herbert Thurston, *Le chemin de la bienheureuse Bernadette vers la sainteté.*

Mars 1928. Dom Anscar Vonier, Père abbé de l'abbaye de Buckfast, estime probable qu'à Grimspound, non loin de Buckfast, sur les collines de Dartmoor, se trouvait autrefois un monastère. — Herbert Thurston, *Le spiritisme moderne. Causes de son insuccès dans le passé.* Suite et fin dans le numéro d'avril. — Walter V. Cavigan, *La diffusion de la culture catholique aux Etats-Unis.*

Avril. — H. Sommerville, à la suite de beaucoup d'autres, analyse et critique les travaux qui ont été présentés à la conférence de Genève sur la population mondiale.

Mai. — Edward Masterson, *Le bienheureux Robert Bellarmin théologien.* — L. C. Moille, *La liturgie de Lyon.* — M. Yeo, *Le vénérable John Kemble*, 1599-1679. — Herbert Thurston, *Spiritisme moderne; la menace de l'avenir.*

Juin 1928. — Henry Somerville, *Résultats économiques de la peste noire* qui ravagea l'Angleterre en 1348-1349 et fit périr la moitié de la population adulte. L'Angleterre n'avait pas alors 5 millions d'habitants. — Herbert Thurston défend le *jeûne eucharistique* contre les attaques du Rev. Percy Dearmer, professeur of ecclesiastical Art à King's College. M. Dearmer a imaginé que le jeune eucharistique fut établi dans l'Eglise pour mettre fin au scandale des prêtres et des laïques qui s'enivraient avant la célébration des saints mystères. — Joseph Keating, « *L'indépendance spirituelle* » *de l'Anglicanisme.* « En résumé ,l'Anglicanisme n'est pas spirituellement indépendant, soit parce qu'il a commencé par être pratiquement une section de l'Etat et que depuis il est resté dans cette situation, soit parce qu'il est tout à fait incapable de se gouverner lui-même et qu'il a besoin du contrôle de l'Etat. Nous en appelons avec confiance aux débats prochains du Parlement au sujet du Prayer-Book, pour mettre en lumière une fois de plus et même plus fortement ce qui a été toujours évident pour un observateur placé au dehors ». Depuis que ces lignes ont été écrites par Keating, le Parlement laïque a rejeté une seconde fois le livre des prières revisé et présenté par l'épiscopat anglican.

Studies. An Irish Quarterly Review. — Mars 1928. Francis Mc CULLACH qui a voyagé au Mexique et observé sur place, nous dit *ce qu'est Calles*. « Mon seul but dans cet article est de donner au lecteur des *Studies* une idée du dictateur qui aurait été le maître absolu de l'Eglise catholique au Mexique, si les évêques mexicains avaient accepté les « lois Calles ». Faire ainsi aurait été rendre à Calles ce que l'Eglise catholique n'a jamais rendu à César. » — T. CORCORAN, *John England*, 1786-1842. L'éducateur, le journaliste, le premier évêque de Charleston. — William R. FEARON, Courte histoire des doctrines sur *la génération spontanée*. — Hugh KELLY, *Le troisième centenaire de Bossuet*. — Helena CONCANNON, *Les apôtres du Congo : missionnaires et explorateurs*. Suite d'un article paru en décembre 1927.

— Juin 1928. Denis Gwynn, *John Keogh et l'émancipation catholique*. — A l'occasion de quelques ouvrages récents anglais et français, Patrick J. CANNON étudie *l'évolution et la doctrine catholique* et fait connaître aux lecteurs de la revue ce qui est communément exposé sur ce sujet dans nos ouvrages catholiques. — Virginia M. CRAWFORD, *Georges Goyau, historien*.

The catholic World. — Mars 1928. George N. SHUSTER, *Thomas Hardy*, un des meilleurs romanciers de la littérature anglaise. — John LAURES, *S. J.*, *Le christianisme au Japon*. Suite. — Maurice FRANCIS, *Robert Emmet, martyr de la liberté*, 1778-1803.

Avril. — Benedict WILLIAMSON, *La situation actuelle de la religion en Angleterre*. Article premier. — Elizabeth PULLEN, *Francis Thompson*, poète mort le 13 novembre 1907.

REVUES DE DOCUMENTATION

La Documentation catholique. —21 avril 1928. Déclarations des évêques au sujet des élections législatives.

28 avril. — *La crise de l'Eglise anglicane. Le nouveau Prayer Book.* Discours prononcés lors de la discussion à la Chambre des Communes, le 15 décembre 1927.

3 mai. — Texte de la loi sur *les assurances sociales*.

12 mai. — H. MARTIN, *L'Allemagne d'après guerre. Les partis politiques à la veille des élections.*

19 mai. — Mgr RUCH, *Le rapprochement des classes d'après la doctrine catholique.* Discours reproduit d'après le *Bulletin ecclésiastique de Strasbourg.*

Les Nouvelles religieuses. — 15 avril 1928. M. A. JANVIER, *Le rôle de l'Etat dans l'éducation des enfants. — Les catholiques de Bulgarie. — La famille au Congo.*

1er mai. — Marcel BRION, *Bartholomé de las Casas. — Au pays de l'Eléphant blanc.* Extrait du *Bulletin de la Société des Missions étrangères.*

15 mai. — M.-D. CONSTANT, *La bienheureuse Osanna de Cattaro, vierge du*

Tiers-Ordre de saint Dominique. — Une nouvelle enquête au Mexique: renseignements fournis par le correspondant d'un grand journal anglais protestant, le *Daily News. — La situation religieuse des Berbères marocains.*

REVUES DES QUESTIONS SOCIALES

Dossiers de l'action populaire. — 10 avril 1928. *Le joug du Christ.* Introduction d'un ouvrage publié aux « Editions Spes » par V. Bernardot, G .Desbuquois et M. Riquet. — René Compain, *Contre le taudis; le problème du logement ouvrier* (suite et fin). — P. D., *Les sociétés de Secours mutuels: modifications récentes à la législation. — Comment créer et gérer une Société de Secours mutuels?*

25 avril. — G. R. M., *Le nationalisme moderne* (suite). *Les exagérations du sentiment national. — Ce que devrait être la presse quotidienne. — Les Associations diocésaines et les petits séminaires.* Il n'est plus contesté que les Associations diocésaines puissent légalement acquérir et posséder des immeubles à usage de petits séminaires. — *Action des catholiques pour la limitation des jours de travail:* arguments des parlementaires catholiques; attitude de l'Eglise et des parlementaires catholiques.

10 mai. — Il faut souhaiter une large diffusion à la note de A. P.: *Une participation à la maternité; les auxiliaires familiales.* Beaucoup de jeunes et de vieilles filles, qui ont l'instinct de la maternité, sans pouvoir, malgré elles, le satisfaire, seraient heureuses de devenir des mères « substituées » et de se consacrer aux familles nombreuses. — *L'urgence actuelle de l'apostolat rural.* A suivre. — *Le syndicalisme chrétien est en progrès. La situation de l'Union régionale dans le Nord.* — M. B., *Chez les mal lotis. Comment aborder les malades?* Suite et fin. Conseils pratiques et vécus, utiles à tous, surtout aux débutants.

25 mai 1928. — Mlle C. Jéglot a écrit des pages courageuses et fortes sur *la jeune fille et l'amour.* Il est à souhaiter qu'elles soient lues et méditées par toutes les intéressées.

« Le véritable amour — qui existe — est rare, réfléchi, pudique; il ne promet rien tout de suite; il ne fuit pas le grand jour et les parents; il a ses mystères, non ses cachotteries; il sait pourquoi il existe, admire et estime; il n'abandonne pas sur un simple caprice; il a toutes les réserves, les profondeurs, les délicatesses. Celui-là vient à son heure; on l'attend, le cœur recueilli, mais on ne court pas au-devent, car ce geste le ferait fuir...

« Que les jeunes filles qui liront ces lignes sachent bien que l'amour vrai ne joue pas, ne trompe pas, mais dit: C'est devant les vôtres et devant Dieu, pour maintenant et pour toujours. »

M. G., *L'urgence actuelle de l'apostolat rural* (suite et fin). — Edouard Terginet, *Les mal lotis. La loi Sarraut résoudra-t-elle le problème?*

10 juin. — V. D. *La formation sociale dans l'enseignement supérieur.* Enquête sur le communisme, ses dangers et les moyens d'y remédier. Menée, il y a quelques mois, dans un établissement catholique d'enseignement supérieur, elle constate le manque de formation sociale de la majorité de

sa jeunesse studieuse, et cherche les moyens immédiatement pratiques d'y remédier.

J. Dassonville, *L'autorité et l'union des époux.* Rapport au sixième congrès du *Mariage chrétien.* — *La poussée socialiste de* 1914 *à* 1918. — Kologrivov (*Mariage et divorce en U.R.S.S.*) résume d'abord les principes qui inspirèrent le législateur, présente une analyse sommaire de la loi et enfin l'apprécie en recherchant les résultats qu'elle atteint dans la pratique. — Paul Durand, *Les chambres de métier.*

25 juin 1928. — *Regard sur la Chambre nouvelle.* — *Le verdict électoral.* « Un effort intense de propagande et d'organisation s'impose, pendant ces quatre années de répit (avant les nouvelles élections). Aucune revendication des catholiques n'a chance d'aboutir s'ils n'arrivent pas à se rendre sympathique la masse populaire. Qu'ils prennent en main *partout ses intérêts*, selon les enseignements répétés du Saint-Siège, et qu'ils ne se bornent pas à se déclarer simplement *contre* quelqu'un ou quelque chose. »

Trent mille paysans belges (membres du Boerenbond, Ligue des paysans) *fêtent un prêtre*, Mgr Luytgaerens, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de sa nomination au secrétariat général de la Ligue. — *L'art d'utiliser les chemins de fer: les voyages en groupe.* Renseignements pratiques sur les billets de famille, les billets pour sociétés et groupements, sur les trains spéciaux.

10 juillet. — Le titre de l'article anonyme, *Les périodiques retours d'amour-propre, réflexions d'un passant*, ne laisse pas soupçonner son contenu. Il s'agit de l'*Action française* et de l'obéissance due à l'autorité pontificale. « Il est naturel qu'obéissance entraîne souffrance. Jésus a obéi jusqu'à la croix. — Plus une âme est unie à Dieu, plus la souffrance s'allège ; il n'est pas rare qu'elle disparaisse. — L'obéissance est une libération. »

P. D. reproduit et commente un important arrêt du Conseil d'Etat, à la date du 6 avril 1927, sur la garde des Eglises. Voici le cas. Un desservant avait été chargé par le maire de la commune de garder l'église, bâtiment municipal. Une rémunération avait été prévue pour le gardien. Peu après sa nomination, ce gardien, en la personne de qui l'ecclésiastique disparaissait, s'est trouvé subitement privé de sa fonction, par un arrêté municipal nouveau. — Y a-t-il violation d'un droit régulièrement acquis ? et, dans l'affirmative, quelle doit en être la sanction ? — Non seulement le Conseil d'Etat s'est prononcé pour l'affirmative, mais encore il a alloué une indemnité au desservant. Il l'a fait en des termes tels que l'arrêt dépasse en importance les circonstances de la cause et prend la valeur d'une décision de principe à portée générale.

Chronique sociale de France. — Juin 1928. X, *La civilisation de la charité.* Conférence donnée à la section lyonnaise de l'union d'études des catholiques sociaux, en février 1928. — O. Lavalette, *Ozanam et la question sociale.* — Mgr Beaupin, *Les problèmes du jour. L'activité catholique dans le domaine international:* le bureau international des journalistes catholiques ; l'office international catholique du cinématographe ; la conférence internationale des œuvres catholiques de bienfaisance.

REVUES HISTORIQUES

Analecta Bollandiana, fasc. I et II, 1928. — Robert Devreesse, *La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions.* — Hippolyte Delehaye : *Trois dates du calendrier romain.* — Alfons Hilka : *Une Vie inédite de sainte Marine.* — Auguste Coulon : *A propos d'une relique de S. Mammès.* — Paulus Grosjean : *S. I. Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Dubliniensium.* — Hippolyte Delehaye : *Les lettres d'indulgence collectives (suite)* ; chapitre V : *Les lettres collectives au* XVe *et au* XVIe *siècles (à suivre).*

Revue bénédictine, janvier-avril 1928. — D. de Bruyne : *Etude sur le texte latin de l'Ecclésiastique.* — D. B. Capelle : *Les homélies « De lectionibus evangeliorum » de Maximin l'arien.* — D. A. Wilmar : *Distiques d'Hincmar sur l'Eucharistie? Un sermon oublié de S. Augustin sur le même sujet.* — D. G. Morin : *Rainaud l'ermite et Ives de Chartres : Un épisode de la crise du cénobitisme au* XI-XIIe *siècle.* — D. U. Berlière : *Les archidiaconés ou exemptions privilégiées de monastères.* — H. J. Vogels : *Uebersetzungsfarbe als Hilfsmittel zur Erforschung der neutestamentlichen Textgeschichte.* — H. J. Chapman : *The Codex Amiatinus once more.* — D. G. Morin : *Formules liturgiques orientales et occidentales aux* IV-V^e^ *siècles.* — P. Siffrin : *Eine irische Parallele zum Liturgie.* — *Fragment 1 et 2 aus Cod. Aug. CXCV.*

Revue d'histoire ecclésiastique, janvier 1928. — J. Duhr : *Le* De Fide *de Bachiarius.* — P. Galtier : *Ecclesia Petri propinqua. A propos de Tertullien et Calliste.* — R. Draguet : *Le florilège antichalcédonien du Vatic. Graec. 1431.* — A. de Poorter : *Catalogue des mss de prédication médiévale de la bibliothèque de Bruges.* — Avril 1928. J. Duhr : Le De Fide *de Bachiarius (fin).* — L. van der Essen : *La situation religieuse des Pays-Bas en* 1634. — Ch. Martin : *Note sur deux homélies attribuées à saint Grégoire le Thaumaturge.* — O. Lottin : *La date de la Question disputée* De Malo *de saint Thomas d'Aquin.*

Bibliographie

A. N. Whitehead : Symbolism. Its meaning and effect, 1 vol. de VIII-104 pp. Cambridge, At the University Press, 1928.

Ce petit volume reproduit trois conférences données par l'auteur en Amérique, sous les auspices de l'Université de Virginie, et qui portent sur la signification et les effets du symbolisme. Dans les deux premières conférences, M. Whitehead étudie le caractère général du symbolisme. Il montre qu'il joue un rôle déterminant dans la manière dont tous les organismes supérieurs conduisent leur vie : il est la cause du progrès, mais il peut être aussi une source d'erreur. D'une part, en effet, il permet aux animaux supérieurs de définir avec quelque précision, dans le monde immédiat où ils évoluent, les traits qui devront, dans la suite, déterminer leur activité vitale. Mais, d'autre part, l'usage des représentations symboliques n'est pas infaillible et les risques sont égaux à leur importance. C'est ce que M. Whitehead s'applique à montrer dans sa dernière conférence, par l'analyse que joue l'habitude du symbolisme à la fois dans la cohésion, le progrès et la dissolution des sociétés humaines. « L'art d'une société libre, écrit-il, consiste d'abord à maintenir un code de symboles, et ensuite à ne jamais craindre de le réviser, afin que ce code réponde toujours aux desseins d'une raison éclairée. Les sociétés qui ne savent pas concilier leur respect pour les symboles sociaux avec un esprit de libre révision doivent finalement se dissoudre dans l'anarchie ou bien subir la lente atrophie d'une vie qu'oppriment de vaines ombres ».

R. J.

Nicolas Marin Negueruela. La verda sobre Méjico, 2e édit., Barcelone, s. d. (1928), VIII+368 p. in-16, 2 cartes et 9 gravures.

Il ne s'agit pas en réalité d'une seconde édition, mais de la publication en volume d'articles qui ont paru, de septembre 1927 à janvier 1928, dans la *Revista Universitaria* de Santiago du Chili. On trouvera dans ce livre, présenté d'une autre manière, à peu près les mêmes éléments que dans *La lucha de los catolicos mejicanos* (cf. *Revue Apologétique*, mars 1928, p. 371-372). Il comporte en outre une partie historique, où sont retracés, de façon sommaire, mais utile, les événements qui se sont déroulés au Mexique depuis la conquête espagnole jusqu'à 1914. Témoignage accablant, lui aussi, pour le président Calles et ses complices. Il est regrettable que la présentation matérielle soit un peu négligée.

R. R.

Neveu (L.), C. M. Etudes sur la Grâce, 43 p. Tiré à part du « Divus Thomas » de Plaisance, 1928.

Les théologiens liront avec fruit ce substantiel travail sur la notion et le caractère surnaturel de la grâce actuelle. Le P. Neveu étudie avec soin la doctrine des principaux théologiens contemporains, celle de Saint Thomas et du Concile de Trente, et enfin celle de Molina pour laquelle le savant auteur dont on appréciera les analyses pénétrantes semble avoir une préférence marquée.

Montmartre. — Revue mensuelle officielle des Œuvres de la Basilique du Vœu National au Sacré Cœur de Jésus, publie l'Historique du Vœu National et de sa Basilique.

Abonnement France et Colonies : 10 francs. étranger : 15 francs. Chèque postal : Ch. Flaus, 73, rue du Chevalier-de-la-Barre, 99-39, Paris.

R. C. Hornaert, S. J. A propos de l'Evangile, 487 p. Dewit, Bruxelles, et principales librairies de Paris. 25 fr.

Voici un beau et utile volume que nous nous excusons de n'avoir pas présenté plus tôt à nos lecteurs. Le R. P. Hoornaert est bien connu en Belgique et ailleurs, comme l'apôtre du prêtre, par ses retraites du mois sacerdotal ; il a rendu, dit Mgr Heylen, un très grand service au clergé. C'est le fruit d'une longue expérience, le meilleur de prédications cent fois éprouvées, que l'auteur nous donne en un fort volume de près de 500 pages. Tout est puisé dans l'Evangile dont l'autorité incomparable est établie dans un chapitre préliminaire de 42 pages .On ne quitte pas Notre-Seigneur ; toute la spiritualité, depuis l'indispensable ascèse jusqu'aux états mystiques, est exposée à partir de paroles ou de traits de l'Evangile. L'auteur sait utiliser, dans son commentaire si vivant, les richesses de la tradition patristique et de la littérature moderne qu'il connaît bien.

Livre de méditation, livre de lecture spirituelle pour prêtres et pour fidèles — car l'auteur a pris soin de refondre son texte et de le rendre accessible et utile à tous — ce livre, au titre trop modeste, fera beaucoup de bien.

Mgr Louis Prunel. Pour l'Eglise et pour la Patrie. Discours à des jeunes gens. — Paris, Téqui, 1928. Prix : 10 francs.

Pour faire connaître la richesse de fond du nouveau volume que vient de publier Mgr Prunel, il suffit d'indiquer les titres de plusieurs chapitres : Etre un homme. — Nécessité de l'enseignement libre. — Ozanam, modèle des étudiants catholiques. — Saint Thomas d'Aquin et l'Eucharistie. — La vocation à l'apostolat. — L'art et la foi. — Conseils aux jeunes filles qui étudient. — Pour l'enseignement professionnel catholique. — Le rôle national des Petits Séminaires. — Panégyrique des martyrs des Carmes, etc...

Tous ces sujets, en apparence disparates, forment un tout par l'intention qu'a toujours eue l'auteur de faire œuvre d'éducateur : partout, dans son œuvre, se révèle le souci de rendre notre jeunesse actuelle profondément

croyante et ardemment apostolique. Le sérieux s'imposait évidemment en de tels sujets, mais qui dit « sérieux » ne dit point rébarbatif, ni janséniste. L'auteur a bien fait de ne point retenir quelques pointes de malice, de garder la plupart du temps le ton de la conversation distinguée, de citer un bon nombre d'exemples et de traits admirables de jeunes gens et de s'abandonner à un optimisme que justifie notre foi, et sans lequel on ne fait pas de bien aux âmes, aux âmes jeunes surtout.

Nous souhaitons à ce nouveau volume de notre ancien et toujours fidèle secrétaire de rédaction de la R. A., le succès qu'a obtenu son « Cours supérieur de religion ».

M.-D. Roland-Gosselin, O. P. : Aristote (Collection **Les Grands Cœurs**), 1 vol. de 204 pp., Paris, Flammarion, 1928.

Le nom d'Aristote n'éveille pas en général l'idée du charme et de la grâce. C'est le privilège de Platon, tandis qu'Aristote se distingue par la force et une certaine rectitude géométrique. Du moins, cette antithèse est de tradition. Qu'elle ne soit pas parfaitement fondée, c'es ce que montre excellemment le petit livre que le R. P. Roland-Gosselin vient de publier sur le Philosophe, dans la collection **Les Grands Cœurs** : l'Aristote qu'il nous présente est le plus aimable des philosophes; rien du pédant, conception contre laquelle protestait déjà Pascal : un très grand homme, l'un des plus grands, mais un homme enfin, sensible, bon et pieux. On est émerveillé qu'en si peu de pages, le R. Père ait réussi à donner une vue à la fois si claire, si juste et si complète de l'ensemble de l'aristotélisme : on devine, sous chaque mot de ce petit livre, une érudition magnifique et un bon sens parfait dans la discussion des problèmes difficiles. Bref, un beau et bon livre.

R. J.

Xénia Atanassievitch, L'Atomisme d'Epicure, 1 volume de 110 pages, Paris, les Presses Universitaires de France.

L'auteur met en lumière ce qu'il y a d'original, par rapport à l'atomisme de Démocrite, dans le système d'Epicure, — et il donne incidemment, de la morale d'Epicure, un exposé apologétique où la logique semble un peu maltraitée. « Le matérialisme du philosophe antique, écrit-il, se distingue du matérialisme moderne en ce qu'il est, si on peut le dire (*sic*), bienfaisant et salutaire : il libère les hommes de leur crainte de la mort et des dieux, mais il maintient la responsabilité morale de l'homme. » (Il faudrait déterminer ce que peuvent encore signifier, dans un système matérialiste, les mots de *morale* et dê *responsabilité*.) Après cette déclaration, on est surpris de lire que « l'atomisme matérialiste, comme doctrine philosophique », ne peut pas « se maintenir, parce qu'il reste impossible d'expliquer l'esprit par le mouvement des atomes » (110). Dans ce cas, il semble que la morale d'Epicure, fondée sur le matérialisme, appellerait un autre jugement que celui de M. Atanassiévitch.

On trouvera, d'ailleurs, dans cet ouvrage, un assez bon exposé de l'ancien atomisme.

R. J.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

Autour de l'Idée de Sacrifice[1]

II

Que faut-il penser de ces théories ?

La première impression qu'elles causent est celle d'un malaise à entendre accoupler d'une façon si péremptoire les deux termes d'*immolation* et de *réel*, à propos du sacrifice de l'autel.

Le malaise n'existerait pas, si par *immolation* on entendait, conformément au sens ancien du mot, *oblation*. Tous les théologiens catholiques professent qu'à la Messe il y a une « oblation réelle » du Sauveur. Mais le vocable *immolation* est pris dans sa signification étroite et précise de « *mise à mort* », « occision », ou « mactation ». Or, une « mise à mort » ou « mactation » *réelle* ne peut que donner l'idée de « passage violent de l'état *réel* de vie à l'état *réel* de mort ».

On a beau se dire que les choses se passent dans l'ordre du mystère, on n'arrive pas à concevoir que, même d'une façon surnaturelle, le Christ, que nous savons par la foi être à jamais vivant, perde « réellement » cet état de vie, pour passer « réellement » à un état de mort.

Faudra-t-il donc penser que le Concile a proclamé une chose aussi déconcertante comme la vérité du dogme à croire ? Le « *mystère* de l'immolation réelle » du Christ serait bien autrement rebutant que celui de sa « présence réelle ». L'esprit peut adhérer à la foi qui lui déclare le Christ présent, sous les espèces du sacrement, tel qu'il est actuellement, vivant et glorieux, au ciel ; mais que ce

1. Cf. *R. A.*, septembre 1928.

Christ, vivant et glorieux, soit mis à mort d'une façon « réelle », sans que — cela est certain — aucun changement « réel » soit cependant produit dans son état de vie et de gloire, c'est ce qu'il répugne, semble-t-il, d'admettre, parce qu'on y voit invinciblement une sorte de contradiction dans les termes.

En tout cas, on ne peut pas ne pas se sentir troublé, à la pensée que ce serait là proprement le dogme à enseigner. Quelles difficultés n'aurait-on pas à faire entrer une telle conception dans l'esprit des fidèles ? Et quels risques de confusions déplorables ne courrait-on pas à vouloir justifier devant leurs yeux la « réalité » du *sacrifice* eucharistique par la « réalité » de l'*immolation*, ou *mise à mort*, qu'y subit le Sauveur ?

Pour admettre que telle serait néanmoins la pensée du Concile, il faudrait que cette interprétation fût appuyée sur des preuves claires et décisives. Ces preuves existent-elles ?

Une constatation d'histoire nous en fait douter *a priori*. C'est que la théorie soutenue par Rivière-Pelvert, et reprise par l'*Ami du Clergé*, n'a été admise, en ce qui regarde le fond de l'hypothèse, que par un nombre extrêmement restreint de théologiens, et, pour ce qui concerne l'interprétation donnée au Concile de Trente, par aucun auteur de marque, que nous connaissions.

Tout d'abord, c'est seulement au cours des quatre derniers siècles que des théologiens ont prétendu voir une immolation *réelle* dans la séparation sacramentelle du Corps et du Sang du Christ sur l'autel. La préoccupation de ces écrivains était de justifier le caractère réel du « sacrifice » eucharistique. Parce que, dans leur pensée, « sacrifice » et « immolation » étaient deux réalités indissolublement liées, la thèse de la réalité du sacrifice les a conduits logiquement à celle de la réalité de l'immolation. Mais c'est un très petit nombre qui a cru pouvoir trouver cette réalité nécessaire d'immolation dans la simple « immolation mystique ».

Le premier semble avoir été le Jésuite Louis Richeome († 1625), de Digne. En fait, il résulte de ses explications que sa thèse est entièrement différente. L'immolation, telle qu'il la conçoit, est purement imaginaire, étant toute dans les espèces sous lesquelles subsistent le Corps et le Sang du Sauveur. Sa réalité prétendue tient seulement au rapport réel qui lie le Corps et le Sang du Christ aux espèces[1].

1. Louys Richeome, Provençal, *La saincte Messe, déclarée et défendue contre*

Peu après, le Dominicain Flamand Thomas Léonardi († 1668) reprend les mêmes termes de « réelle immolation ». Toutefois il les applique purement et simplement à ce que l'on était convenu jusqu'alors d'appeler « immolation figurative », ou « immolation virtuelle », d'après les explications de Vasquez et de Lessius, sans que les nouveaux termes soient justifiés autrement. L'auteur finit d'ailleurs par accorder que, la Messe étant un sacrifice commémoratif, il lui suffit d'une « immutation mystique », significative de « l'immutation réelle », qui fut propre au sacrifice absolu de la croix[1].

Vers la même époque, le Théatin Véronais Zacharie Pasqualigo († 1664) parle d'une « immutation » ou « destruction » du Christ eucharistique, à la fois « mystique » et « réelle ». Et la façon dont il la représente se rapproche assez de celle qu'on nous propose aujourd'hui. « Il n'y a pas seulement, dit-il, représentation de la destruction opérée sur la croix : il y a destruction réelle, servant de fondement à la destruction représentative. C'est, à savoir, une destruction selon le mode d'être sous les espèces... Car le Sang a un mode d'être à part du Corps, et le Corps à part du Sang ; et ce mode d'être est réel : il convient au Corps et au Sang, en vertu d'une action physique réelle. Dès lors, par ce mode d'être, le Christ, bien que toujours vivant en soi, est rendu présent sous les espèces à la façon d'un mort ; et cela en vertu de l'acte sacrificateur[2]. »

Cependant l'illustre théologien n'est pas sans se rendre compte, au cours de son exposé, qu'on ne peut sérieusement arguer de la vérité de la Consécration à la réalité de l'immutation. La Consé-

les erreurs sacramentaires de nostre temps, ramassez au livre de l'Institution de l'Eucharistie de du Plessis, Bordeaux, 1600 ; l. III, c. XXXV ; t. II, p. 208 : « La vraie essence de ceste réelle immolation consiste aux espèces du pain et du vin, soubs lesquelles Jésus-Christ est contenu, et à raison desquelles il est immolé, par la communication qu'il y a entre icelles espèces et son corps... Il prend une apparence de viande sans vie, et d'un estre mort : laquelle apparence suffit pour retenir la vérité de l'immolation et du sacrifice visible, qui consiste en l'extérieur, et en ce qui se voit ». — Voy. *L'idée du sacrifice*, p. 441-442.

1. THOMAS LÉONARDI, *Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis sententia de prima hominis institutione, ejus per peccatum corruptione, illiusque per Christum reparatione*, Bruxellis, 1661. Thesis IX, p. 83 : « Licet ad sacrificium absolutum requiratur vera et realis immutatio hostiae, non tamen ad sacrificium commemorativum, sed ibi sufficit ut per mysticam immutationem, quae fit per consecrationem utriusque speciei, significetur realis immutatio facta in sacrificio principali ». — Voy. *L'Idée du sacrifice*, p. 452.

2. ZACHARIUS PASQUALIGO, *De sacrificio novae legis quaestiones theologicae, morales, juridicae*, Lugduni, 1662. Tract. I, qu. 43 ; t. I, p. 52-53. — Voy. *ibid.*, p. 458.

cration est réelle ; la séparation du Corps et du Sang ne l'est pas. Aussi le voit-on finalement se rallier à la pensée primitive de Vasquez, à laquelle il apporte cependant un complément important : étant donné la réalité de la présence du Christ, autrefois immolé, et le rapport réel de l'immolation représentative avec l'immolation passée, la simple image de l'immolation suffit à la réalité du sacrifice. Pourquoi ? Parce que le sacrifice est avant tout un « signe », et que l'immolation figurative est, non seulement signe commémoratif de l'immolation passée, comme l'a dit Vasquez, mais aussi signe sensible du sacrifice intérieur du Christ, ou de la disposition intime par laquelle il se livre encore actuellement tout entier à la volonté de son Père[1]. »

Un autre théologien de ce même XVIIe siècle semble s'attacher plus fermement à la théorie que Léonardi et Pasqualigo abandonnent, aussitôt après l'avoir esquissée. C'est le jésuite espagnol Gaspard Hurtado († 1646). D'après Hurtado, la réalité de l'immolation du Christ eucharistique est en rapport avec la réalité de la consécration qui le rend présent sur l'autel. « En vertu des paroles de la consécration, le Christ est égorgé comme une victime, d'une façon non sanglante et mystique, c'est-à-dire en vertu de la signification même des paroles ». « Cette consécration étant réelle, il n'y a pas simplement représentation de la mort sanglante... mais bien égorgement mystique » actuel. « Ce n'est pas un égorgement physique ; mais c'est un égorgement caché et profond, opéré par la puissance des paroles ». Ainsi, la Consécration est « une vraie et réelle immolation, c'est-à-dire un vrai et réel sacrifice, alors même qu'il n'y a pas égorgement réel et intrinsèque, mais seulement extrinsèque et eu égard à la signification des paroles ; parce que cette consécration, qui rend le Christ présent, et à laquelle conviennent le nom et la raison formelle d'égorgement, en vertu de la signification des paroles, est réelle[2] ».

Sans équivaloir d'une façon absolue à la thèse de l'*Ami du Clergé*, la théorie de Gaspard Hurtado est bien celle qui s'en rapproche le plus. Mais elle reste isolée dans le monde théologique. A peine la voyons-nous rappelée, un siècle après, par le Capucin Thomas de Charmes († 1765), qui, la trouvant insuffisante, juge nécessaire

1. Id., ibid.

2. Gaspar Hurdato, *Tractatus de sacramentis et censuris* (1663), ed. 2a Antverpiae, 1664. *Tractatus de sacrificio missae*, Disp. 1, Diffic. 8 ; p. 351. — Voy. *L'Idée du Sacrifice*, p. 453.

d'y adjoindre cette idée, toute différente, empruntée à Bellarmin, que la consécration destine le Christ à être détruit, « non seulement mystiquement, mais réellement », en son être sacramentel, par la Communion[1].

Aucun autre théologien important, de ceux-là même qui ont soutenu le plus fermement que le sacrifice de la Messe consisterait dans l'immolation mystique du Christ, ne s'est risqué à présenter cette immolation « mystique » comme quelque chose de « réel », en tant qu'acte d'immolation.

Pour ne parler que des plus représentatifs : A la fin du XVI[e] siècle, Vasquez († 1604) et Lessius († 1624) identifient expressément et constamment immolation « mystique » et immolation « représentative[2] ». Jean-Baptiste Gonet († 1681), au XVII[e] siècle, et Charles-René Billuart († 1757), au XVIII[e], en faisant valoir la même idée, se contentent de parler d'immolation « mystique », sans que rien suggère qu'ils y attachent un sens autre que celui de « figurative[3] ». Au XIX[e] siècle, le jésuite Jean Perrone († 1876) et le D[r] Benoît de Welte († 1885) se tiennent purement et simplement à la position et au langage de Vasquez, où il n'est question que d'immolation « commémorative », « représentative » de l'immolation « réelle » passée[4].

Enfin, de nos jours même, le P. Ed. Hugon, O. P., dont la théorie semble s'accorder sur certains points avec celle qu'on nous propose, car il requiert formellement, outre une représentation de l'immolation passée, une immolation mystique actuelle, s'abstient néanmoins de l'expression « immolation réelle », et la remplace

1. THOMAS EX CHARMES, *Theologia universa*, ed. 3a, Nanceii, 1759, Dissert IV, c. II, qu. 3; t. VI, p. 483. — Voy. *ibid.*, p. 536.
2. GABRIEL VASQUEZ, *Commentarii ac disputationes in IIIm partem S. Thomae*, Lugduni, 1631. Disp. 222, c. VII, n° 57; t. III, p. 415a : « Dico igitur, actionem consecrationis catenus solum, sacrificium seu actionem immolandi esse, quatenus per illam efficitur ut, ipso corpore et sanguine Christi consecrato,... cruentum illius sacrificium, quod in cruce oblatum est, *repraesentetur* ». Disp. 223, c. IV, n° 37; p. 427a : « Cum ex vi verborum, sub specie panis solum corpus Christi, et sub specie vini solus sanguis constituatur, licet sub utraque specie totus Christus per concomitantiam sit, ex utriusque speciei consecratione hoc modo facta conflatur *repraesentatio* quaedam separationis sanguinis a corpore, per quam fit mors, et dicitur mystica separatio; mors etiam ipsa *repraesentatur*, et ideo mystica mactatio dicitur ». — LEONARDUS LESSIUS, *De perfectionibus moribusque divinis* (1620), l. XII, c. XIII, n° 97; p. 128a. — Voy. *L'Idée du Sacrifice*, p. 408-409; 413.
3. Voy. *L'Idée du Sacrifice*, p. 456 et 534.
4. *Ibid*, p. 566-567.

par celle, beaucoup plus large, d'immolation « équivalente » ou « virtuelle[1] ».

Le cardinal Louis Billot, S. J., suivi par Nicolas Gihr, Van Noort, d'autres encore, repousse formellement l'idée d'une immolation même « virtuelle », pour faire valoir une immolation non précisément « représentative » ou « commémorative », à la façon de Vasquez, mais plutôt, à la manière de Pasqualigo, « significative » ou « symbolique » : la séparation mystique du Corps et du Sang du Christ n'étant qu'un « signe » expressif de cette même disposition intérieure de sacrifice que le Sauveur a autrefois attestée par son immolation réelle[2].

C'est bien la difficulté de voir dans l'immolation mystique une « réalité » proprement dite d'immolation, qui a poussé un si grand nombre de théologiens à chercher cette réalité dans une toute autre voie. Persuadés que l'essence du sacrifice, depuis le péché, est dans l'immolation, et qu'à sacrifice réel doit correspondre par conséquent immolation réelle ; les uns ont prétendu trouver une réalité suffisante d'immolation dans les abaissements de l'être sacramentel du Christ à la Consécration (De Lugo, Franzolin, etc.), ou dans la destruction de ce même être sacramentel par la Communion (Bellarmin, S. Liguori, etc.) ; les autres ont identifié simplement l'immolation constitutive de la Messe avec l'immolation même de la Croix, actuellement représentée et offerte (tels, de nos jours, Mgr Paquet, le cardinal Lépicier, le P. Pesch, etc.) ; tandis que d'autres, sans laisser de tenir en ligne de compte l'immolation mystique, et à travers elle l'immolation réelle de la Croix, se sont appliqués à faire valoir de préférence l'oblation comme la vraie raison formelle du sacrifice de la Messe.

1. *Ibid*, p. 603.

2. L. Billot, *De Ecclesiae sacramentis*, Romae 1896, t. i, p. 577 : « Restat itaque ultima sententia, quam omnino veram existimamus, reponens formalem rationem sacrificii absolute sumpti in mactatione mystica secundum se, id est, in sacramentali separatione sanguinis a corpore, non praecise quia et in quantum repraesentat oblationem crucis, ad sensum Vasquezii, multoque minus quia et in quantum foret ex sese occisiva Christi nisi impediretur per aliam causam, ut dicit Lessius, sed quia et in quantum sistit Christum sub speciebus sacramenti in quodam externo habitu mortis et destructionis, ac per hoc nata est, non secus ac realis destructio victimae in propria specie, vere et realiter subjectare symbolicam significationem quae sacrificio propria est ». Cf. ed. 6a, Romae, 1924, p. 632, 636-637 : « Quia... mystica mactatio, non secus ac realis, potest, suppositis supponendis, esse verum ac reale subjectum symbolicae significationis quae propria est sacrificii forma, hinc est quod in mystica quoque immolatione potest consistere reale sacrificium ».

Ce large coup d'œil sur l'attitude des théologiens, venus depuis le Concile de Trente, touchant l'immolation sacramentelle du Christ, suffit à montrer que l'opinion soutenue par l'*Ami du clergé* est une opinion presque exceptionnelle.

Elle l'est surtout en ce qui concerne son point d'appui prétendu sur l'enseignement du Concile de Trente. La liberté dont témoigne à cet égard le langage des théologiens les plus soucieux de conformité avec la doctrine du Concile, et les divergences profondes de leurs théories autant que de leurs expressions, nous garantissent bien que les textes conciliaires ne sont pas à interpréter obligatoirement de la façon rigide qu'on nous assure.

En fait, aucun théologien de quelque notoriété n'a eu l'idée de faire valoir, au point de vue spécial de l'abbé Pelvert et de l'*Ami du Clergé*, les textes du Concile soi-disant relatifs à une immolation « réelle, cachée et mystérieuse ». L'interprétation, mise en avant par ces deux auteurs, paraît leur être strictement personnelle. Il nous est donc permis de la tenir pour discutable, et de nous placer, l'esprit libre, en face des textes mêmes du Concile.

Pour interpréter ces textes avec exactitude, il est élémentaire de tenir compte des délibérations conciliaires qui ont servi à préparer immédiatement les exposés doctrinaux officiels.

Or, que l'on examine, dans l'édition de Theiner, ou dans celle, plus récente, de la Société de Görres[1], le compte rendu des discussions qui eurent lieu, soit entre les évêques, Pères du Concile, soit entre les théologiens, membres de l'assemblée consultative, on n'y trouve pas trace de la théorie imaginée par Pelvert, ni de la préoccupation qu'elle suppose. Théologiens et Pères du Concile paraissent ne concevoir l'immolation mystique du Christ que comme une représentation commémorative de l'immolation réelle de la Croix. D'autre part, on les voit justifier la réalité du sacrifice de la Messe par le fait, non d'une nouvelle immolation réelle, mais bien de la réelle présence et de la réelle oblation du Corps et du Sang du Christ sur l'autel[2].

Il en est de même des théologiens de la Contre-Réforme, au cours

1. Voy. *L'idée du Sacrifce*, p. 313-316.
2. A. Theiner, *Acta genuina SS. œcumenici Concilii Tridentini*, Zagrabiae (Croatiae), 1874, 2 vol. in-8. — Societas Goerresiana, *Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum Nova collectio*, 1901 sq., 13 vol. in-4.

du demi-siècle qui précéda immédiatement le Concile. Les Réformés refusent de voir à la Messe autre chose qu'une image du sacrifice de la Croix. Les Apologistes ne se lassent pas de leur opposer la foi catholique, à savoir que la Messe est elle-même un vrai et propre sacrifice. Mais, pour établir cette vérité, aucun ne songe à alléguer une nouvelle et réelle immolation du Christ sur l'autel. Unanimement ils mettent en avant la réalité seulement de la présence du Christ et de son oblation. Quant à l'immolation eucharistique, ils la proclament très habituellement « commémorative », « représentative », parfois « mystique », « non sanglante » : comme si ces expressions étaient à leurs yeux équivalentes, et sans suggérer par le moindre mot qu'ils songent à une réalité surnaturelle et pleine de mystère[1].

L'attitude de ces théologiens est trop constante pour que nous ne soyons pas assurés qu'elle s'accorde avec la tradition léguée par les siècles antérieurs. C'est, en effet, ce qu'atteste l'examen des documents[2]. Pour s'en convaincre, il suffira de se reporter au témoignage des deux Maîtres qui ont informé toute la tradition de l'Ecole ; Pierre Lombard et saint Thomas d'Aquin.

Pierre Lombard pose la question : « Si ce que fait le prêtre est appelé proprement sacrifice ou immolation, et si le Christ est immolé chaque jour, ou s'il a été immolé seulement une fois. » « A cela on peut répondre, brièvement, dit-il, que ce qui est offert et consacré par le prêtre est appelé sacrifice et immolation, parce que c'est la *mémoire* et la *représentation* du vrai sacrifice et de la sainte immolation accomplie sur l'autel de la croix. Une seule fois le Christ est mort en croix et y a été immolé en lui-même, mais chaque jour il est immolé en sacrement, parce que dans le sacrement, il est fait mémoire de ce qui a été accompli une fois[3]. »

Le Maître des Sentences ne pouvait plus clairement marquer que l'immolation sacramentelle du Christ est proprement une immolation « représentative » et « commémorative », et il n'insinue même pas qu'elle puisse être autre chose.

Saint Thomas est encore plus net. « La célébration de ce sacrement, dit-il, est appelée Immolation du Christ, pour un double motif. D'abord, parce que, selon la parole de saint Augustin à Simpli-

1. *Ibid*, p. 259, 260, 274, 276, 287, etc.
2. *Ibid*, p. 147-240.
3. P. Lombardus, *Libri sententiarum*, l. IV, dist. XII. — Dans *L'Idée du sacrifice*, p. 148.

cianus, on a coutume de donner aux images les noms des objets qu'elles représentent; ainsi, en contemplant un tableau ou une fresque, nous disons : Voici Cicéron, voici Salluste. Or la célébration de ce sacrement... est une *image représentative* de la passion du Christ, qui est sa vraie immolation... Et c'est pourquoi la célébration de ce sacrement est appelée Immolation du Christ... D'une autre manière, sous le rapport de l'effet de la passion du Christ ; en ce que, par ce sacrement, nous sommes faits participants du fruit de la passion du Seigneur... Sous le premier rapport, on peut dire que le Christ était immolé même dans les hosties figuratives de l'Ancien Testament... Mais sous le second rapport, il est propre à ce sacrement que le Christ soit immolé dans sa célébration[1] ».

Il est remarquable que le Docteur Angélique s'en tient strictement à ces deux raisons. Or, la première est tirée expressément du caractère « figuratif » de l'immolation sacramentelle : l'immolation du Christ eucharistique est comparée à une peinture, elle est appelée une image, une image représentative, et comme telle opposée à la « vraie » immolation du Christ, qui est celle de la Croix. La seconde raison s'appuie sur une réalité : l'efficacité de l'Eucharistie comme application du fruit de la passion. Mais il n'est pas spécifié à quoi cette réelle efficacité est due. On peut penser, avec l'ensemble des théologiens postérieurs, que c'est à la réalité de la présence du Christ et de l'oblation renouvelée de ses mérites rédempteurs. En tout cas, le saint docteur ne fait aucune allusion à une réalité mystérieuse d'immolation, sous-jacente à l'immolation représentative. L'allure générale de son argumentation donne l'impression qu'une telle idée est loin de sa pensée.

Nous pouvons donc examiner les textes du Concile de Trente avec une entière indépendance par rapport à l'interprétation singulière qu'on a voulu en donner, ou plutôt avec la confiance que nous y trouverons une pensée, au fond beaucoup plus simple et plus traditionnelle.

*
* *

Le Concile affirme que Jésus-Christ « lui-même » est, non seulement contenu, mais « immolé », « sous les signes visibles »,

1. Voir *L'idée du Sacrifice*, p. 184-185.

« d'une façon non sanglante ». Cela est incontestable, et d'ailleurs incontesté. Tous les théologiens sont d'accord pour reconnaître le fait d'une immolation non sanglante du Christ à l'autel, alors même que tous n'interprètent pas cette immolation non sanglante de la même façon, ni ne lui accordent le même relief dans leur explication du sacrifice de la messe.

Mais la question est justement de savoir de quelle nature est cette immolation. Le témoignage obvie de la tradition nous amène à penser qu'il s'agit d'une immolation mystique, au sens de « représentative », ou « figurative ». Critiquement parlant, nous sommes obligés de nous en tenir à ce sens traditionnel, si rien dans le contexte ne suggère que la pensée des Pères du Concile soit différente. Or, ce contexte contribue plutôt à justifier notre interprétation.

Que l'on remplace « immolation » par l'un de ses équivalents, moins équivoques et plus précis, « mactation », « occision », « mise à mort », « effusion violente du sang » : il paraît clair que « immolation non sanglante » ne peut signifier que « figure d'immolation », parce qu'il est impossible de dire : mactation, occision, mise à mort, à la fois « sans effusion de sang » et « réelle » ; ou encore : effusion violente du sang « non sanglante ».

L'expression « *sub signis visibilibus immolandum* » ne comporte pas une autre interprétation. Il y est question d'immolation, ou de mise à mort, non précisément « sous les espèces », d'une façon générale, comme traduit l'*Ami du clergé*, mais « sous des signes visibles ». Or l'expression ne doit pas viser seulement les signes de la présence du Christ, mais bien aussi et surtout les signes de son « immolation », donc des signes ou des figures de « mise à mort ».

Le rédacteur de l'*Ami* allègue qu'une immolation purement figurative serait toute « dans » les espèces ; elle ne serait pas immolation du Christ lui-même « sous » les signes visibles, comme le déclare expressément le Concile. Il y a là une équivoque. Aucun partisan de l'immolation figurative ne prétendra que cette immolation affecte directement les espèces. Il s'agit de « mise à mort » : évidemment cela ne peut convenir au pain ni au vin. L'immolation non sanglante se rapporte directement et uniquement au Christ présent dans le sacrement. Mais la question est toujours de savoir si cette « mise à mort », qui s'adresse au Christ sous les espèces, l'af-

fecte d'une façon réelle, c'est-à-dire qui atteigne en eux-mêmes, mystérieusement, son Corps et son Sang ; ou bien si elle l'affecte seulement d'une façon mystique, c'est-à-dire qui est toute dans le fait que le Corps et le Sang du Christ, bien que réellement indivisibles et indivisés, apparaissent néanmoins à nos sens séparés l'un de l'autre, à raison de leur consécration distincte sous les espèces du pain et du vin. Il semble évident qu'en disant « Jésus-Christ lui-même », le Concile veut insister sur la réalité de la « présence », non sur celle de l' « immolation ». Nous avons une figure d'immolation, mais qui s'applique bien « au Christ » réellement présent, et sous laquelle il s'offre réellement « lui-même » à son Père.

Le second texte du Concile, dont l'*Ami* tire son argument principal, est beaucoup plus sûrement encore rebelle à l'interprétation qu'on veut lui appliquer.

Ce texte figure dans le Décret sur la célébration de la Messe, que les Pères ont jugé bon d'annexer à l'Exposé doctrinal et aux Canons dogmatiques. Il serait bien étrange qu'il fallût chercher dans ce Décret complémentaire et d'ordre pratique, une lumière aussi exceptionnellement importante et décisive sur la façon même dont doit se comprendre le dogme de l'immolation eucharistique.

Voyons les faits.

Le Concile parle très clairement d'une « œuvre », ou cérémonie sacrée, qui est « accomplie » par les chrétiens. Cette œuvre, ou cérémonie « la plus sainte et la plus divine que les chrétiens puissent accomplir », *nullum aliud* OPUS *adeo sanctum ac divinum a Christi fidelibus* TRACTARI *posse*, et dont il faut « s'acquitter avec toute la pureté intérieure et toute la dévotion extérieure possible », *ut quanta maxima fieri potest interiori cordis munditia et puritate, atque exteriori devotionis ac pietatis specie* PERAGATUR, c'est précisément « ce mystère redoutable », *hoc ipsum tremendum* MYSTERIUM, par lequel (ou dans lequel), *quo*, cette même Hostie vivifiante, qui nous a réconciliés avec Dieu le Père, est immolée chaque jour sur l'autel par le ministère des prêtres ».

Ce que le Concile appelle *mysterium*, c'est donc, d'une façon très claire : ou bien, en prenant strictement *quo* comme ablatif de manière, la cérémonie mystérieuse en vertu de laquelle s'opère l'immolation du Christ sur l'autel — cela viserait plus directement cette partie centrale de la Messe qu'est la Consécration ; — ou bien, en

prenant *quo* comme équivalent de *in quo*, l'ensemble de la cérémonie sacrée, c'est-à-dire la Messe en général, dans laquelle s'accomplit l'immolation eucharistique. Ce second sens s'accorderait mieux avec la façon dont *mysterium* est employé habituellement, dans la littérature traditionnelle, pour désigner, non la réalité de l'immolation proprement dite du Christ, mais bien la réalité, soit de sa présence, cachée sous les voiles du sacrement, soit de son oblation, sous les signes figuratifs de sa mort sanglante. Le Concile lui-même parle ailleurs, en termes très généraux, du « grand mystère de l'Eucharistie », des « sacrés mystères », « des mystères » multiples que la messe renferme et qu'il convient d'expliquer un à un aux fidèles[1].

En toute hypothèse, le texte conciliaire ne porte pas, comme on le lui fait dire : « l'immolation du Christ *est un mystère* », ce qui signifierait directement : « est une chose incompréhensible ». Tout au plus le mystère dont il s'agit est-il « l'action *par laquelle* le Christ est immolé » ; et plus simplement peut-être, « la cérémonie *dans laquelle* a lieu cette immolation ».

Le mystère en question n'est donc pas d'ordre intellectuel et spéculatif, mais bien d'ordre pratique et concret. Il ne consiste pas en cette vérité, à croire aveuglément, et malgré toutes les évidences contraires, que le Christ est mis à mort, d'une façon surnaturelle, alors que la foi elle-même nous le dit vivant et glorieux. Il consiste en ce fait que, sous ces simples apparences de pain et de vin, il y a la réalité sublime du Corps et du Sang du Christ, et sous ces signes figuratifs d'immolation, la réalité de son oblation en sacrifice, donc de l'application efficace des mérites de son immolation réelle, actuellement représentée et toujours opérante.

On allègue l'épithète de *tremendum*, jointe à *mysterium*. Mais la traduction qu'on en donne est manifestement tendancieuse et erronée. *Tremendum* veut dire « redoutable », « capable d'inspirer la crainte et le tremblement ». Pour justifier le sens de mystère d'ordre intellectuel, donné au substantif, on traduit l'adjectif par « re-

1. Conc. Trid., *Sess.* xxii, *Doctrina de sacrificio missae* : « De magno Eucharistiae mysterio ». *Ibid.*, c. 8 : « Mandat... ut... inter caetera sanctissimi hujus sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus praesertim dominicis. » Sess. xxiii, *De Reform.* c. 11 : « Cumque hinc ad altiores gradus et sacratissima mysteria sit ingressus... »

doutable », sous-entendu à l'intelligence, « effrayant *par sa profondeur* », donc « dépassant nos puissances ordinaires de compréhension ». Malheureusement, tout le contexte établit que *tremendum* a un sens très différent, en rapport avec l'interprétation que nous avons donnée de *mysterium* lui-même : ce qui achève de la justifier.

Il suffit de parcourir les chapitres que le Concile a consacrés, soit au Sacrement, soit au sacrifice de l'Eucharistie, et d'examiner les expressions par lesquelles il désigne l'un et l'autre, pour constater que tantôt il insiste sur leurs titres à notre amour et à notre admiration : *in almo sancto Eucharistiae sacramento*[1]..., *in admirabili Eucharistiae sacramento*[2] ; tantôt il fait valoir leurs droits à notre vénération et à notre respect : *de sanctissimo Eucharistiae sacramento... de sacrosancto Eucharistiae sacramento..., de venerabili hoc et divino Eucharistiae sacramento*[3], etc. Or, le passage que nous examinons figure justement, nous l'avons vu, dans un Décret additionnel et d'ordre disciplinaire, « sur les choses à observer et les choses à éviter dans la célébration de la Messe ». Il était tout indiqué qu'on fît ressortir la grandeur et la sainteté de l'œuvre que nous accomplissons. De là les expressions que l'on trouve tout le long du Décret : *quae a tanti sacrificii dignitate aliena sunt..., ad divinum tantum cultum dedicata oratoria..., sanctum hoc sacrificium a saecularibus aut regularibus quibuscumque peragi..., sanctissimi hujus sacrificii tam pretiosus ac cœlestis fructus*. C'est exactement au même point de vue qu'il faut se placer pour comprendre la vraie portée de *tremendum*. L'épithète signifie, à n'en pas douter, « redoutable », dans le sens de « vénérable », ou « digne du plus religieux respect ».

La preuve en est que le même qualificatif se trouve, dans l'Exposé doctrinal touchant la Communion sous les deux espèces, appliqué, conjointement avec *sanctissimum*, au sacrement même de l'Eucharistie[4] : *de* TREMENDO *et sanctissimo Eucharistiae sacra-*

1. Conc. Trid, Sess. XIII, *Decretum de sanctissimo Eucharistiae sacramento*, c. 1.
2. Id., *ibid.*; can. 4. Cf. c. 8 : « *De usu admirabilis hujus sacrificii.* »
3. Id., *ibid.* Cf. *ibid.*, c. 5 : « ...huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant » ; can. 3 : « in venerabili sacramento Eucharistiae... » : *Decretum prorogationis definitionis quatuor articulorum de sacramento Eucharistiae, et salvi conductus protestantibus dandi* : « ...ipsum venerabile sacramentum accipiant. »
4. Id., Sess XXI, *Doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum.*

mento. Et une autre preuve est que, dans le Décret même qui nous occupe, on constate une équivalence manifeste entre *tremendum* et *sanctum*, si l'on compare ces deux propositions peu distantes l'une de l'autre et visiblement apparentées : d'une part, *hoc ipsum tremendum mysterium.. peragatur* ; d'autre part, *sanctum hoc sacrificium... peragi*.

En somme, le développement sur le *tremendum mysterium* n'ajoute aucune précision à la pensée du Concile touchant la nature de l'immolation propre au sacrifice eucharistique. Restent donc uniquement en ligne de considération les affirmations relatives à l'immolation non sanglante du Sauveur. Or, nous l'avons dit, ces affirmations gardent toute leur importance et toute leur justesse, sans que l'on ait besoin de supposer une immolation à la fois mystique et « réelle », d'une réalité surnaturelle et supra-intelligible.

Le Christ est actuellement « immolé de façon non sanglante », en ce sens qu'étant réellement présent sous les espèces, il est, sous ces espèces consacrées séparément, marqué du signe commémoratif de son immolation passée, c'est-à-dire figuratif de la séparation réelle de son Corps et de son Sang, autrefois accomplie ; en ce sens aussi que, sous ce signe représentatif de sa réelle immolation, il s'offre réellement et actuellement en oblation sacrificielle à Dieu son Père. Mais, en tant qu'immolation signifie « mise à mort », « séparation violente du Sang d'avec le Corps », et non pas simplement « oblation en sacrifice », on ne peut dire que le Christ soit immolé présentement d'une façon réelle, même supraintelligible et surnaturelle : il l'est seulement d'une manière représentative.

II. — *Rapport de l'immolation mystique avec l'essence du sacrifice de la Messe*

Nous avons eu soin de spécifier, plus que ne l'avait fait Plowden, que l'immolation figurative est, de par la volonté du Christ, indispensable à la vérité du sacrifice de la Messe. Mais, d'après notre exposé, cette immolation figurative, au lieu de constituer proprement l'*essence* du sacrifice eucharistique, serait plutôt *condition nécessaire*, voulue par le Christ, pour que son offrande sur l'autel ait son caractère spécifique de sacrifice applicateur des mérites de la Rédemption.

L'*Ami du clergé* est d'un autre avis. A son sens, « l'immolation mystique n'est pas seulement la condition de l'oblation faite par le Christ de lui-même à l'autel, mais... comme l'oblation, elle appartient à l'essence du sacrifice[1] ».

En élargissant la question, tout sacrifice lui paraît se composer d'un double élément : l'un, formel, d'ordre intérieur et affectif, qui est l'oblation ; l'autre, matériel, d'ordre en quelque sorte extérieur et objectif, qui est l'immolation.

Tel serait le sacrifice rédempteur de la Croix. L'essence de ce sacrifice comprendrait, à la fois, la disposition intérieure par laquelle le Christ s'offre à son Père, — oblation — et l'acte par lequel il verse son sang et donne sa vie librement — immolation.

Sur ce point encore, le rédacteur de l'*Ami* suit fidèlement Rivière-Pelvert. Un des partisans de Plowden avait écrit : « La réalité du sacrifice consiste précisément et directement, non dans l'immolation, mais dans l'offrande faite à Dieu de la victime immolée... La fonction de Jésus-Christ comme prêtre de son sacrifice, consistait à se soumettre à l'inhumanité de ses ennemis et à offrir à son Père son corps qui était déchiré et son sang qui était répandu par leurs mains ». Pelvert est tout prêt à l'accuser d'hérésie. « Doctrine opposée à l'Ecriture, à la Tradition et à la prédication commune de l'Eglise, lui dit-il. Jésus-Christ n'a pas seulement permis qu'on l'attachât à la croix ; *il s'est immolé lui-même*, comme une victime sans tache, pour le salut des hommes, par la séparation volontaire de son corps et de son âme, lorsque le Verbe, qui dirigeait toutes ses actions, l'a voulu, *quando Verbum voluit* (Saint Aug., *in Joan.*, tr. 47). « Je donne ma vie « pour mes brebis, dit-il, personne ne me la ravit; c'est de moi-même « que je la quitte. J'ai le pouvoir de la quitter, j'ai le pouvoir « de la reprendre ». (Jean, x, 18). Paroles que la Tradition n'a pas seulement entendues de l'offrande, mais encore de l'immolation que Jésus-Christ a faite de lui-même sur la croix[2] ».

1. *L'Ami du Clergé*, 7 juillet 1927, p. 428 *b*.
2. Pelvert, *Défense de la Dissertation*, t. I, p. 4. On trouve déjà quelque chose de tout pareil dans la *Dissertation*, p. 16. Le rédacteur de l'*Ami*, en citant d'après Pelvert le passage que critique celui-ci, l'attribue à Plowden, dont il met le nom à la suite entre parenthèses. Nous n'avons rien trouvé de semblable dans les trois volumes du *Traité du Sacrifice de Jésus-Christ* ; et, au contraire, des passages aussi capables de satisfaire Pelvert que celui-ci, IIe part. ch. I, art. 3, t. I, p. 202 : « Jésus-Christ dans son humanité formée par le Saint-Esprit dans le sein d'une Vierge et unie inséparablement à la Divinité,

L'*Ami* fait siennes ces critiques, et les appuie d'une citation de saint Thomas, sur la mort volontaire du Christ. « Le Christ, affirme le Docteur Angélique, est mort, non par nécessité, mais librement... Car tout ce qui dans le Christ était propre à la nature humaine, était entièrement soumis à sa volonté, à cause de la puissance de la divinité, à laquelle toute la nature est soumise. Il était donc au pouvoir du Christ que son âme restât unie à son corps, ou s'en séparât, à volonté... Il ne faut pas dire cependant que le Christ se soit tué. On tue quelqu'un en posant les actes qui causent sa mort ; toutefois la mort ne peut suivre que si la cause de la mort l'emporte sur la nature qui conserve la vie. Or il était au pouvoir du Christ que sa nature cédât ou résistât aux causes de mort, selon sa volonté. Et c'est pourquoi le Christ est mort volontairement, mais ce sont les Juifs qui l'ont tué[1] ».

Sur quoi l'*Ami* fait ces réflexions : « C'est dans l'acte de volonté du Christ, libre de donner sa vie ou de ne la point donner, — acte par lequel le Sauveur réalise personnellement et effectivement, conformément au précepte divin, l'oblation de ses souffrances et de sa mort — que réside le sacrifice du Calvaire. Mais, on le voit, immédiatement, l'oblation n'est ici que l'élément formel, perfectif ; l'immolation sanglante est l'élément matériel, et le sacrifice du Christ comporte essentiellement ces deux éléments[2] ».

L'essence du sacrifice de la Messe serait semblable à celle du Sacrifice rédempteur, ainsi compris. Elle comporterait, outre le même élément formel, d'ordre intérieur et affectif, qui est l'oblation, un acte d'immolation présente et réelle, qui serait cette immolation mystérieuse qu'on nous a dit être cachée sous le voile de l'immola-

est cette victime seule digne de Dieu... ; victime volontaire, puisqu'elle n'a été offerte que dans le temps et de la manière qu'elle a choisis, et qu'il n'a pas été au pouvoir des hommes de prévenir le temps, ni de déranger la moindre circonstance de son sacrifice : *Oblatus est, quia ipse voluit.* »

1. S. Thomas, *Compendium theologiae*, c. 230 : « Christus mortuus est, non necessitate sed potestate et propria voluntate. Unde dicebat, Jo. X, 18 : *Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam...* Quidquid in Christo secundum humanam naturam erat naturale, totum ejus voluntati subjacebat propter divinitatis virtutem, cui subjacet tota natura. Erat igitur in potestate Christi ut, quamdiu vellet, anima ejus corpori unita remaneret, et statim cum vellet separaretur ab ipso... Non tamen dicendum est quod Christus ipse se occiderit. Ille enim dicitur aliquem occidere, qui ei causam mortis inducit ; non tamen mors sequitur, nisi causa mortis naturam vincat, quae vitam conservat. Erat autem in potestate Christi ut natura causae corrumpendi cederet vel resisteret, quantum ipsa vellet : ideo et ipse Christus voluntarie mortuus est, et tamen Judaei occiderunt eum. » — Cité par *L'Ami*, p. 430 *a*.

2. *L'Ami du Clergé*, *ibid.*, p. 430 *a*, *b*.

tion représentative. Tel est du moins le sens que nous semblent offrir les propositions, un peu touffues, où l'auteur ramasse sa pensée sur ce point.

« Parce que, dit-il, Jésus-Christ est rendu présent à l'autel, il continue d'y manifester à Dieu son Père les sentiments d'amour et de réparation dont son âme très sainte était animée au moment de la passion, et depuis le premier instant de son existence terrestre. Mais l'acte par lequel Jésus est présent sur l'autel est un acte qui rappelle, commémore, représente l'immolation sanglante du Calvaire, parce que c'est l'acte de la transsubstantiation sous les deux espèces séparées du pain et du vin, dont la séparation sensible symbolise la séparation mystique du corps et du sang réalisée en vertu des paroles consécratoires. C'est donc précisément dans cette immolation et par cette immolation mystique que le Christ peut continuer sur l'autel, comme à la croix, l'oblation qu'il fit jadis au Calvaire de son corps et de son sang réellement séparés, c'est-à-dire de sa mort[1] ».

Finalement, l'auteur propose cette définition du sacrifice de la Messe : « L'acte par lequel Jésus-Christ, Chef de l'Eglise, prêtre principal, par le ministère du prêtre visible, s'immole mystiquement sur l'autel dans la séparation sacramentelle de son corps et de son sang sous les espèces eucharistiques, renouvelant ainsi l'oblation du Calvaire, pour nous en appliquer les mérites[2] ».

Cette façon de présenter les choses est-elle capable de satisfaire ?

*
* *

En ce qui concerne le sacrifice rédempteur, il est certain que ce sacrifice comporte nécessairement, à cause du dessein providentiel, l'immolation sanglante du Christ. C'est par sa mort sur la croix que le Sauveur nous a rachetés, et l'offrande de cette mort rédemptrice réalise éminemment ce que se bornaient à préfigurer les sacrifices sanglants de l'ancienne Loi.

Ce point reconnu, la question de savoir si l'immolation fait partie de l'essence du sacrifice rédempteur, comme matière ou objet

1. *Ibid*, p. 430 *b*.
2. *Ibid.*, p. 432 a.

de l'oblation du Christ, ou si elle est seulement une condition ou un mode d'être nécessaire de cette oblation, apparaît un peu secondaire. En nous efforçant néanmoins de la résoudre, nous aurons l'occasion de mettre en lumière plusieurs vérités importantes.

Une première chose nous frappe. L'auteur parle de l'immolation en croix comme d'un acte accompli personnellement par le Christ. Pelvert a affirmé que le Sauveur « s'est immolé lui-même » ; il a souligné « l'immolation que Jésus-Christ a faite de lui-même sur la croix. » L'*Ami* le cite avec complaisance et l'approuve sans restriction.

Est-ce avec raison ? Pour apprécier cette façon de parler, remplaçons le terme équivoque « immoler » par l'un ou l'autre des vocables qui expriment d'une façon plus précise sa double signification : « mettre à mort », et « offrir en sacrifice ». Impossible de dire que le Christ *s'est mis à mort* personnellement : « il a été tué par les Juifs », comme l'observe saint Thomas dans le passage même du *Compendium* que cite le rédacteur. Mais, il est vrai qu'en allant de lui-même à la mort, le Christ *s'est offert en sacrifice*. Dans ce sens, et dans ce sens seulement, on peut dire qu'il s'est immolé[1].

Le vocable « immolation » est donc équivoque. C'est pourquoi le Docteur Angélique a constamment évité de l'appliquer personnellement au Christ, pour lui substituer celui d'oblation. « La passion du Christ, dit-il, a été de la part de ceux qui l'ont tué un crime, mais de la part du Christ lui-même qui a souffert par amour elle a été un sacrifice. D'où il suit que c'est le Christ qui a *offert ce sacrifice*, et non ceux qui l'ont mis à mort[2] ». Et ailleurs : « Le Christ ne s'est pas mis à mort, mais il s'est exposé volontairement à la mort, selon cette parole d'Isaïe, LIII, 7 : « Il s'est offert de sa

1. C'est ainsi que le Catéchisme du Concile de Trente, pars II, n° 82, a pu dire du Christ « Qui *seipsum* in ara crucis semel tantummodo *cruentum immolavit.* » En précisant *cruentum*, il a bien montré que *immolavit* devait être entendu dans le sens d' « offrande en sacrifice ». Sa pensée n'est évidemment pas que le Christ se serait « *mis à mort* une seule fois *de façon sanglante* » ; mais bien qu'il s'est « *offert* une seule fois » de cette façon.

2. S. THOMAS, *Summa theologica*, IIIae, qu. 48. art. 3, ad. 3 : « Passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium, sed ex parte ipsius ex charitate patientis fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur, non autem illi qui eum occiderunt. »

propre volonté ». Et c'est pourquoi on dit qu'il *s'est offert* lui-même[1] ». Et encore : « La mise à mort du Christ peut se considérer par rapport à la volonté du patient qui *s'est offert* volontairement à la passion : c'est sous ce rapport qu'elle a caractère de sacrifice[2] ». Et enfin : « La passion du Christ a été l'*offrande d'un sacrifice*, en tant que le Christ a souffert la mort de sa propre volonté et par amour[3] ».

Il est exact que le Christ ne s'est pas contenté de « souffrir avec patience l'inhumanité des bourreaux », comme s'exprimait le contradicteur de Pelvert : le Sauveur a voulu réellement ses souffrances, sa passion, sa mort ; il avait le pouvoir de s'y soustraire, et il s'y est exposé au contraire librement pour notre salut. En ce sens, on peut dire, avec le rédacteur de l'*Ami*, que Jésus-Christ a été, « par un acte positif de sa volonté, cause efficiente indirecte de sa propre mort ». Mais cela ne peut en aucune façon signifier qu'il s'est « mis à mort » lui-même. Par conséquent, on ne peut le traduire, au sens propre, par l'expression que saint Thomas a si soigneusement évitée : « Il s'est *immolé* ».

La parole, rapportée dans l'Evangile de saint Jean, x, 18, demeure également vraie : « Personne ne m'ôte la vie : c'est de moi-même que je la livre ». Et il faut s'en tenir au commentaire qu'en a donné l'Ange de l'Ecole : « Les Juifs ont eu beau poser toutes les causes qui devaient amener naturellement la mort du Christ : aucune de ces causes n'aurait produit son effet, si le Christ ne l'avait voulu. » Oui, le Sauveur a livré spontanément sa vie, il a rendu volontairement son âme sous les tourments de la crucifixion. Mais cela encore, — saint Thomas nous en avertit — ne peut se traduire par l'expression « se mettre à mort ». Pour autant qu'immolation signifie « occision » et non simplement « oblation », le Christ ne s'est donc pas immolé.

Cela est d'autant plus clair, que le terme « immolation », appli-

1. Id., *ibid.* ad. 1 : Christus non se occidit, sed seipsum voluntarie morti exposuit, secundum illud Isai. LIII, 7 : *oblatus est, quia ipse voluit*. Et ideo dicitur seipsum obtulisse. »

2. Id., *ibid*, ad. 2 : « Hominis Christi occisio potest ad duplicem voluntatem comparari : uno modo ad voluntatem occidentium, et sic non habet rationem hostiae... Alio modo potest considerari occisio Christi per comparationem ad volontatem patientis, qui voluntarie *se obtulit passioni* ; et ex hac parte habet rationem hostiae. »

3. *Id.*, *ibid.*, qu. 47, art. 4, ad. 2. : « Passio Christi fuit sacrificii oblatio, in quantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex charitate. »

qué à une victime humaine, emporte communément l'idée d'« effusion violente du sang ». Or, dans le texte de saint Thomas, il est question de « séparation de l'âme d'avec le corps ». Si le Christ avait de lui-même rendu son âme à son Père, sans qu'eût à intervenir sa passion, aurait-on parlé d'*immolation* ? Il ne le semble pas. De même, nous savons que l'Eucharistie est en rapport direct avec l'« immolation » proprement dite du Christ, dont elle nous offre l'image et le mémorial : or ce rapport sensible n'est pas précisément avec le dernier soupir rendu par le Sauveur, mais bien expressément avec la séparation de son sang d'avec son corps.

C'est donc l'occision sanglante qui est, en vérité, l'« immolation » du Christ. Et justement cette occision sanglante est l'œuvre des Juifs et des bourreaux. Le Christ l'a soufferte par amour, comme a soin de s'exprimer le Docteur Angélique : *Voluntarie passionem sustinuit... Propria voluntate mortem sustinuit ex charitate.* Il s'y est exposé volontairement : *Scipsum voluntarie morti exposuit.* Il s'y est offert spontanément : *Voluntarie se obtulit passioni.* Mais il ne l'a pas effectué lui-même. Au sens propre, le Christ ne s'est pas immolé.

En résumé, si l'on considère le sacrifice rédempteur de la croix : l'immolation proprement dite, c'est-à-dire la mise à mort du Christ, est l'œuvre, non du Christ lui-même, mais des bourreaux. Soufferte, acceptée, voulue librement et amoureusement par le Souverain Prêtre, elle a été, comme telle, matière de son oblation ; mais en soi, et en tant qu'effectuée par les bourreaux, elle n'est pas un acte sacerdotal, donc pas l'acte formellement constitutif du sacrifice. L'oblation volontaire et amoureuse du Christ, se dévouant à la mort pour la gloire de son Père et notre salut : voilà proprement l'acte sacerdotal du Souverain Prêtre, par quoi son sacrifice s'est réalisé essentiellement. L'immolation, ou occision sanglante, acte des bourreaux et des Juifs, fait partie nécessaire de son sacrifice, mais à un autre titre que l'oblation, en quelque sorte à titre secondaire.

Veut-on préciser les choses ? Il faut se référer à la notion générale du sacrifice, telle qu'elle résulte d'une analyse impartiale et complète des rites connus comme tels par le témoignage de l'Ecriture.

Nous avons eu soin de le noter précédemment, c'est un fait indiscutable que nombre de sacrifices très réels de l'Ancienne Loi —

toute la catégorie des sacrifices non sanglants — ne comportaient aucun rite d'immolation, ni rien d'équivalent, mais uniquement des rites d'oblation ou de donation. Et c'est un autre fait, non moins certain, que, dans les sacrifices sanglants eux-mêmes, l'immolation ou mise à mort de la victime était jugée rite préliminaire et secondaire, nullement réservé au prêtre, mais abandonné souvent aux laïcs, donc tout différent du rite d'oblation ou de donation liturgique, qui était l'acte proprement et exclusivement sacerdotal.

De ce double fait, il faut nécessairement conclure que l'élément véritablement essentiel du sacrifice, c'est l'oblation. L'immolation appartient, non au sacrifice en général, mais à une catégorie particulière : les sacrifices sanglants. Elle joue, dans ces derniers sacrifices, le rôle d'élément spécifique : c'est elle qui les fait « sanglants ». Mais ce n'est pas elle qui les fait « sacrifices ». Elle n'en constitue pas « l'essence primaire[1] ».

Cette simple distinction suffit à souligner ce qui est propre au sacrifice sanglant de notre Rédemption. Elle lui garde sa signification à part et son caractère unique. Elle laisse en même temps la liberté d'entrevoir que le sacrifice total du Christ puisse être étendu en deçà et au delà de la mort sur la croix : en deçà, par une sorte d'anticipation, réelle, quoique non sanglante, au cours de la vie terrestre ; au-delà, par une sorte de perpétuation non moins réelle, quoique également non sanglante, dans l'éternité glorieuse du ciel : l'essence primaire du sacrifice du Christ, ainsi compris, étant constituée foncièrement, à défaut de l'*immolation*, par l'acte proprement sacerdotal et fondamental de l'*oblation*.

* * *

Ce que nous venons de préciser, de la part qui revient à l'immolation dans le sacrifice en général, et le sacrifice rédempteur en

1. Il y a quelque analogie entre cette façon de concevoir le rôle de l'immolation dans le sacrifice, et ce que le Cardinal Billot dit expressément du rôle de l'expiation : *De Ecclesiae sacramentis*, ed 6a, 1924 ; t. I, p. 583 : « Propitiatio pro peccato, quacumque tandem ratione accipiatur, accidit sacrificio in suis essentialibus notis considerato. Sacrificium enim est *essentialiter* et *primario* latreuticum, id est, ad colendum Deum eo cultu qui semper requiritur ex hoc solo quod ipse est creator noster, nos autem creaturae ejus. »

particulier, trouve son application dans le sacrifice de la messe lui-même.

Le sacrifice de la Messe est constitué formellement comme sacrifice par ce qui est l'essence primaire du sacrifice : l'*oblation.*

Mais la Messe est un sacrifice d'un genre particulier. Sans être un sacrifice sanglant, elle est néanmoins en rapport étroit avec le sacrifice sanglant de la Croix, dont elle a charge d'appliquer les mérites. Telle est la volonté du Christ. De cette volonté, il résulte que l'oblation eucharistique doit être spécifiée par ce qui a spécifié l'oblation rédemptrice elle-même : l'*immolation.*

De quelle manière ? Faut-il penser que l'oblation présente du Christ sur l'autel s'appliquerait à un nouvel acte d'immolation réelle et actuelle ? Nous avons vu qu'un tel acte n'existe pas. Faut-il se contenter de dire qu'elle a pour objet le seul acte présent d'immolation représentative et commémorative ? Cela ne paraît pas suffisant ; ou du moins, demande explication. Le véritable objet de l'oblation du Christ sur l'autel est, à travers l'immolation représentative actuelle, l'immolation réelle du Calvaire, qu'elle rappelle en la figurant.

Il y aurait donc, à ce point de vue, une véritable unité entre le sacrifice de la Messe et celui de la Croix. De part et d'autre, le Christ Souverain Prêtre s'offre, immolé pour notre rachat. La différence est seulement qu'à la Messe, l'oblation du Christ ne s'applique pas à l'immolation directement, comme à son objet présent et immédiat. Elle ne s'y applique que moyennant l'immolation représentative, par laquelle est représentée et rappelée l'immolation réelle passée.

Donc, à la question de la place qui revient à l'immolation mystique dans la constitution essentielle de la Messe, on doit répondre : l'immolation mystique ne fait pas plus que l'immolation réelle, et beaucoup moins encore, partie de l'essence *primaire* du sacrifice eucharistique, laquelle est seulement l'oblation. Tout au plus peut-on dire qu'elle entre dans son essence à titre *secondaire*, en tant qu'elle spécifie la Messe comme sacrifice relatif au grand sacrifice rédempteur. Encore semble-t-il préférable d'y voir simplement le *mode* nécessaire, destiné à marquer de son caractère propre l'oblation actuelle du Christ, ou bien la *condition*[1], voulue obligatoirement

1. Cette expression a pour elle l'autorité de théologiens aussi considérés que Mgr Paquet, et le cardinal Lépicier. A. A. PAQUET, *Disputationes theologicae.*

par le Sauveur, pour que son oblation présente nous applique la vertu efficace de la Rédemption.

M. LEPIN,
Francheville-lès-Lyon.

De sacramentis, Quebeci (1900), 3e éd. 1922, p. 408 : « Licet repraesentatio ista immolatitia, seu mactatio mystica, sacrificium eucharisticum formaliter constituere non valeat, in ea tamen habetur *necessaria conditio* per quam victima sacra, qua immolata in cruce, sub visibili specie praesens ritualiter reddatur. » — A.-M. LÉPICIER, *De sacrosancto sacrificio eucharistico*, Romae, 1916, p. 112: « Non in hac mactatione mystica reponitur ipsa formalis sacrificii eucharistici essentia, quae, ut diximus, in hoc sita est quod eadem habetur victima, idem offerens, eadem oblatio. Unde utriusque speciei consecratio habenda est, ex institutione Christi, tanquam *conditio*, qua posita, in praesenti oeconomia, sacrificium habetur, et sine qua sacrificium haberi non potest. » Dans *L'idée du sacrifice*, p. 646-648.

La Pensée religieuse de Louis Bertrand

I

Louis Bertrand à qui l'Académie française, le 19 novembre 1925, avait fait l'honneur, non la faveur, de l'élire au premier tour de scrutin par 22 voix contre 11 (cinq à Emile Hinzelin, trois à Tancrède Marcel et trois bulletins blancs), était reçu sous la Coupole au fauteuil de Maurice Barrès, le 25 novembre 1926, par M. Jules Cambon, ancien ambassadeur de France à Berlin.

Ceux qui voudront connaître L. Bertrand avec quelque précision, dans son œuvre et dans son âme, pourront parfaitement se dispenser de lire le discours de l'académicien diplomate. Par inclination de nature aussi bien que par tradition de métier, celui-ci crut devoir observer, en effet, sur tout ce qui pouvait nous intéresser, nous chrétiens, une réserve plus que diplomatique. Si l'Académie, dans ses réceptions solennelles, pratique volontiers la digression et si la diplomatie, d'autre part, excelle à dire peu de choses en beaucoup de paroles, comme on l'a prétendu, il faut reconnaître que M. Jules Cambon sut faire ce jour-là, si l'on peut dire, mieux que nature.

Ainsi donc, dans l'instant même de son triomphe académique, Louis Bertrand connaissait — dirai-je cet ostracisme ? ce serait peut-être excessif ! — du moins cette froideur réticente, cette demi-incompréhension de la critique qui n'a presque jamais pénétré avec une véritable sympathie et une complète équité jusqu'au cœur de son œuvre et de sa pensée.

En somme, cet écrivain, depuis plus de vingt ans illustré, suivi

par un public aussi étendu que fervent, est, peut-être, de tous ceux qu'on range communément parmi les maîtres, celui qui a le moins exercé la critique. Il y a toute une littérature sur Paul Bourget, sur André Gide, sur Valéry — je ne parle pas de Barrès qui, de l'aveu de tous, est à part, au zénith de notre ciel littéraire, et qui sera bientôt étudié comme on étudie Chateaubriand ou Lamartine, — mais sur Bertrand, qui peut aller de pair avec les plus grands de son époque, je ne vois que de brefs articles, aussi réservés que superficiels, un seul, à ma connaissance, qui ait de la flamme et quelque convenance avec l'objet, encore qu'il soit brossé à grands traits sommaires et zigzagants, celui que Pierre Moreau, de l'Université de Fribourg, a inséré dans son alerte petit livre *Le victorieux XXe siècle*. Rien au total qui soit égal à la valeur de l'homme et proportionné au rang qu'il tient parmi les maîtres incontestés de notre littérature actuelle, à peu de distance de celui qu'on a appelé le « Maréchal des Lettres françaises », Paul Bourget.

Il y a là une petite énigme d'histoire littéraire dont la clef est peut-être à chercher hors de la littérature pure. Oui, je sais, on raconte que L. Bertrand est de caractère plutôt ombrageux et distant, que son contact n'est pas toujours sans rudesse, comme celui du chardon lorrain dont il aime les pointes à la fois défensives et offensives. Oui, mais je sais aussi qu'on raconte le contraire, et que plusieurs, qui ne sont pas de ses intimes, comme Frédéric Lefèvre, vantent l'aménité cordiale de son accueil et la générosité de son cœur d'or.

Osons le dire : à l'origine de cette froideur artificielle et artificieuse, propagée par des roués qui, sous un masque de littérature, l'imposent à la timidité du grand nombre, il y a le catholicisme militant, un peu âpre parfois dans son expression, que professe à la face du monde, depuis plus de vingt ans, ce mâle écrivain inhabile à farder sa pensée ou même à la mondaniser.

Le premier échec qu'il subit, il y a de longues années déjà, devant l'Académie française, ne s'explique pas autrement. Autour du converti de la veille se nouèrent d'obscures cabales où la littérature n'avait aucune part. « Il manque de franges et d'accompagnement musical », disait Frédéric Lefèvre dans *Les Nouvelles Littéraires* du 4 décembre 1926. Il en manque particulièrement dans l'expression de sa pensée religieuse, qui prend volontiers, sous sa plume aiguë, des pointes agressives. Plusieurs même, qui pensent

comme lui, ne lui pardonnent pas cette petite infraction aux règles frivoles du jeu littéraire. « On n'est pas si néophyte ! » murmurent-ils à huis clos. De divers côtés aussi, on lui a tenu, on lui tient toujours rigueur d'être non seulement un catholique, mais un catholique converti, qui est, comme on le sait, la pire espèce de catholique, celle dont l'existence même est un vivant reproche à la quiétude libertine. L'incroyant militant tolère encore qu'on soit chrétien de naissance, parce qu'on ne l'a pas fait exprès et qu'on est supposé n'en avoir pas délibéré. Mais, à la lettre, il ne peut pas souffrir le converti, qui est entré dans le catholicisme par choix, après réflexion, combat, rupture, ayant pesé les raisons de l'incroyance et les ayant jugées légères. D'instinct, en quelque sorte, il voudrait lui infliger ce que les anciens appelaient « l'infamie », c'est-à-dire le silence et l'obscurité, pour que l'attention éveillée ne l'oblige pas, lui et ses pareils, à se poser des questions auxquelles il ne peut ni ne veut répondre.

Quoi qu'il en soit, il y a dans le cas de Louis Bertrand et dans l'attitude des mandarins à son égard, de l'énigme et de l'inavouable. Et c'est justement à cause de cela qu'il importe d'y regarder d'un peu près.

Chose étrange, d'abord. Pendant que la critique et les petites chapelles hermétiques le dédaignent, le public, tous les publics — non pas cette foule grossière et sans lettres qui suivait Zola, Dumas et Sue — mais les portions les plus éclairées du public, le soutiennent de leur faveur croissante. Cela, comme dirait Sainte-Beuve, doit avoir une cause. Je n'irai pas jusqu'à prétendre que cette cause est dans son retour au catholicisme, bien que ses adversaires ne se privent pas de le dire pour lui en faire grief ; mais enfin, il faut bien reconnaître que le plus haut moment de sa vogue coïncide avec l'apparition de son *Saint Augustin*, par où le monde apprit la transformation qui s'était faite dans sa pensée, que, dès lors, sa renommée devint européenne et s'étendit en France à de nouvelles zones de lecteurs, sans que ses premiers fidèles l'abandonnassent. Si l'on ne veut pas admettre que son art, en touchant une matière plus noble, en se donnant des vues sur l'éternel, se haussait miraculeusement et prolongeait à l'infini ses horizons, il est impossible de ne pas se souvenir que le livre alla aux nues, que chacun se dit : « Nescio quid majus nascitur » et que l'auteur faillit être porté d'emblée, malgré sa jeunesse, jusqu'à l'Académie française.

Ce n'est, en effet, un secret pour personne, dans le monde littéraire, qu'avec un peu d'entregent et de souplesse dorsale, L. Bertrand pouvait alors enlever de haute lutte son élection. Mais le petit effort d'intrigue et de mondanité, nécessaire au succès, répugna à sa fierté lorraine. Il choisit d'attendre dans le rang, qu'on vint le prier d'en sortir.

Il devait attendre plus longtemps qu'il n'était juste et même décent.

Mais essayons de comprendre cette destinée en la reprenant à ses sources.

Né en 1866, à Spincourt, dans la portion la plus austère, la plus froide, la plus humide et la moins pittoresque de la Lorraine française, dans la boueuse et brumeuse Woëvre, il y passe une enfance grise totalement dépourvue d'événements notables. Nous pouvons d'ailleurs nous abstenir de faire à son sujet le petit développement traditionnel sur l'influence du terroir. « S'il y a un pays au monde, dira-t-il, qui ne ressemble pas à Sainte-Thérèse, c'est bien Avila, sa ville natale. » Et nous pouvons dire pareillement : « S'il y a un pays au monde qui ne ressemble pas à L. Bertrand, c'est sa Woëvre natale, la Woëvre aux ciels bas, « aux ciels mouillés de pluie », aux paysages blêmes, neutres, moroses, dont la vue le « remplissait, avoue-t-il, de tristesse et de je ne sais quelle confuse nostalgie ». Son œuvre tout illuminée du soleil d'Orient, chatoyante, chaude, colorée, est, en vérité, à l'antipode de cette Woëvre sans pittoresque dont les ciels, dit-il encore, ont « la teinte amortie du chanvre ». Si le paysage agit sur lui, ce ne put être que pour lui suggérer le goût de son contraire, le goût de la lumière absente.

Et de fait, dès l'enfance, « la fascination des pays de lumière s'empara de lui. « C'est ici même, à Spincourt, écrira-t-il, dans cette plaine frigide de la Woëvre, que je me suis préparé à aimer et à sentir l'aridité brûlante du Sud. »

Voilà donc cette âme ardente, frileuse, avide de lumière, jetée au monde dans un des coins les plus tristes de « l'aigre Lorraine », comme disait Barrès. Dans quelle atmosphère morale et religieuse va-t-elle s'épanouir ? De quelle substance idéologique va-t-elle se nourrir ?

Ici, nous passerons de la lumière à l'obscurité. La loi de son être sera de réagir contre les influences de sa jeunesse. Il ira donc de la foi pure à l'impiété : « J'avais eu, dit-il, une enfance extrême-

ment pieuse. » — Et, plus tard, parlant de son retour au christianisme, il pourra dire : « Je n'ai fait que rentrer dans ma maison, dans la maison de tous les miens. » Les siens, en effet, semblent avoir été des chrétiens ponctuels, fréquentant l'église, accomplissant leurs devoirs essentiels. Il y eut même un prêtre dans la famille, un abbé Mugnier, qui fut curé de Mercy-le-Bois pendant 50 ans, et qui fit assez notoirement partie de la famille pour avoir été appelé à marier tous les oncles, cousins et petits-cousins du futur écrivain. En somme, Mlle de Jessincourt, cette pieuse fille dont il nous a si joliment conté la mélancolique histoire, semble avoir été de son entourage immédiat et pouvoir figurer la température morale et religieuse des siens.

Néanmoins, cette famille chrétienne et pratiquante ne choisit pas un collège catholique pour l'éducation de l'enfant. C'est au lycée de Bar-le-Duc, puis au lycée Henri IV à Paris qu'il fit ses études secondaires.

Il semble qu'il ait eu, dès ses jeunes années, le goût et la vocation d'écrire. Mais, comme il le dira dans son discours de réception à l'Académie, ce n'était pas là une vocation qu'on pût avouer, à cette époque, à des parents et surtout à des grands-parents lorrains. Ses confidences et ses rêves, il eut la prudence de les réserver à deux jeunes lycéens de Paris, deux camarades d'*Henri IV*, futurs grands voyageurs et grands lettrés comme lui, Firmin Roz et André Bellessort, dont il fit ses amis de cœur et qui contribuèrent sans doute à aiguiller sa jeune imagination vers les horizons ensoleillés de la Méditerranée. Cette camaraderie entre trois jeunes hommes, promis à la gloire des lettres, est à noter, non seulement parce que ces trois jeunes mages aperçurent dans leur ciel une étoile d'Orient et qu'ils furent fidèles à la suivre, mais parce que le christianisme devait les reconquérir ou les garder tous les trois.

En attendant, toute leur jeune ambition tendue vers l'Ecole normale supérieure, terre promise de la jeunesse universitaire, ils se laissent envahir et dissocier par le dilettantisme. Plus que les autres, L. Bertrand semble avoir souffert de la mue qui s'accomplit alors dans son âme. Tempérament sanguin et fort, d'allure un peu lourde, comme Flaubert et Balzac qu'il élira bientôt pour ses maîtres, large d'épaules et d'encolure puissante, il était organisé pour la certitude. L'atmosphère de scepticisme raffiné qui l'enveloppait infligeait à sa nature intellectuelle un supplice dont peut-être il ne

discernait pas la cause, mais dont il devait garder un funèbre souvenir. Dans sa « Confession », il se donne à nous comme détaché du christianisme dès les environs de 1880, c'est-à-dire dès avant son entrée au lycée Henri IV. Mais c'est à Paris seulement, au lycée, que s'acheva l'œuvre de désaffection à l'égard de la foi et qu'il se courba, comme il dit, « sous la règle de fer du déterminisme universel enseigné par les moindres professeurs de philosophie[1] ».

Ce n'est pas un souvenir de libération qu'il garda de cette crise et de ce saut dans le matérialisme. C'est au contraire comme un crépuscule qui s'étend sur son âme à partir de ce moment, et, le récit désenchanté qu'il nous fait de ses années de Quartier latin dans son beau livre *Idées et portraits*, porte visiblement la trace du douloureux désarroi dans lequel il était entré. L'âme vidée de ce qui l'avait illuminée et nourrie jusqu'alors, il passe comme un exilé parmi les réjouissances bruyantes de la Bohême étudiante. Entendons-le parler de « sa vie douloureuse et misérable d'écolier pauvre ». Ce qu'il revoit dans son souvenir amer, ce sont de « pauvres lycéens d'*Henri IV* cloîtrés derrière les hautes murailles de leurs préaux »... « lâchés des salles d'étude et des classes empestées », essayant d'oublier « les laideurs et les tristesses des choses », en se grisant de vers, eux-mêmes chargés de tristesse, comme ceux de P. Bourget qu'on lut un jour, à la récréation de quatre heures, et qui le bouleversèrent d'émotion, lui et ses camarades :

« Vous m'avez dit : Pourquoi cette amertume immense,
« Cet incurable ennui qui vous jette à genoux,
« Et pourquoi ce dédain de vivre qui commence
« A prendre les meilleurs et les plus purs de nous ? »

La tristesse de l'homme sans Dieu, dont parle Pascal, il la traîne partout avec lui pendant ces années de jeunesse, d'ordinaire si joyeuses et insouciantes. « A mes yeux d'écolier et d'étudiant, comme à ceux du poète, le monde où je vivais était triste et sans magnificence. Oui, ce quartier légendaire de la jeunesse, de la Bohême, de la fête perpétuelle, était pour moi dénué de joie... Comme elles me semblaient laides, sordides et décrépies, ces vieilles rues aux noms pédants, pleines de brasseries et de bouges d'étudiants,

1. *Idées et portraits*, p. 10.

d'hôtels à punaises, de bouquinistes, de fours à bachots et de marchands de vin ! En hiver, à la nuit tombante, remonter la rue de la Montagne-Sainte-Geneviève ou la rue Descartes, ou celle de l'Estrapade ou des Fossés-Saint-Jacques, quelle désolation ! »

Pour voir ainsi les choses à 20 ans, il faut porter au cœur une secrète et profonde blessure.

« La chair est triste et j'ai lu tous les livres »,

disait un de ses pareils. Dans les livres qu'il dévore, il cherche encore de nouvelles raisons de ne plus croire. Et naturellement, il en trouve. Il se persuade, à ce moment, que son incroyance a des motifs intellectuels, n'ayant peut-être pas encore assez profondément éprouvé combien la chair est triste. Plus tard, il en jugera plus sainement et nous recueillerons sous sa plume, à lui aussi, le pathétique aveu de François Coppée qui donne l'explication de tant d'incrédulités : « La perte de la foi, dira-t-il à sa manière, coïncide toujours avec l'éveil des sens. Ce n'est pas la raison qui éloigne de Dieu l'adolescent, c'est la chair. »

Qu'un esprit réaliste se cabre devant ce dur « toujours », M. L. Bertrand lui fera sans doute observer, avec le P. de Grandmaison, que la crise, pour avoir sa source dans la chair, n'en devient pas moins par la suite intellectuelle. Il y a pour l'ordinaire plus qu'une coïncidence, un passage d'un ordre à l'autre, comme l'a si nettement expliqué le P. de Grandmaison dans ses beaux articles des *Etudes* sur la crise de la foi dans la jeunesse intellectuelle. Le cœur dissolu cesse d'être attentif et perméable aux raisons de croire, il s'ouvre au contraire avec avidité aux raisons de ne pas croire parce que, momentanément, ces raisons l'apaisent et le justifient. C'est la marche implacable annoncée dans la Béatitude, à la fois douce et terrible. « Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu », ce qui veut dire aussi bien : « Malheur aux cœurs impurs : ils ne verront pas Dieu ni dans ce monde par la foi, ni dans l'autre face à face. »

Nous nous serions bien gardés d'entrer ainsi dans le secret d'une conscience, si l'auteur lui-même n'avait levé nos scrupules par sa confidence volontaire. Mais nous n'aurons pas l'indélicatesse d'aller dans cette voie au delà de ce qu'il nous a confié. Et nous ne nous étonnerons pas qu'il n'ait pas poussé plus loin l'aveu, comme son

cher saint Augustin, car ces confessions totales et circonstanciées offensent, paraît-il, la pruderie moderne.

A cette phase obscure de sa vie intérieure, L. Bertrand ressemble à celui de ses héros en qui peut-être il a mis le plus de lui-même, le sénateur Cecilius de *Sanguis Martyrum*. « Certes, dit-il de ce chrétien vacillant, les preuves qu'on avait fournies à sa raison et que lui-même s'était données, les passages probants des Ecritures, tout cela était rangé en bon ordre dans sa mémoire. Mais... son cœur était appesanti et sans courage, son esprit vacillait dans les ténèbres... N'était-il pas frappant que pareille chose lui arrivât chaque fois qu'il était moins pur ? » Réplique ou paraphrase du mot fulgurant de Sainte-Beuve : « Chaque fois que je revenais à bien vivre, je redevenais spontanément chrétien. »

La littérature brutale des naturalistes à la Zola dont le jeune normalien s'abreuvait à cette heure de trouble, comme on s'abreuve d'alcool pour oublier un tourment, acheva de l'enfoncer dans les ténèbres de l'esprit. « Les hommes de ma génération s'en souviennent, écrira-t-il, avec la grande ruée démagogique de 1880, ce fut à travers le pays un débordement de grossièreté sans précédent, grossièreté de la pensée, de la presse, du livre, des mœurs publiques et politiques. Les romanciers naturalistes, Zola en tête, s'acharnaient à nous démontrer que cette grossièreté était dans la nature. Entraînés par nos maîtres, nous goûtions une sorte de sadisme intellectuel à nous dégrader nous-mêmes et à nous reconnaître sous les apparences de ces héros de roman qu'on nous donnait comme nos semblables, nos frères. Devant un type bien ignoble de la littérature d'alors, on ne se tenait pas de joie, on se pâmait d'admiration, en s'écriant : « Est-il ressemblant ! Comme c'est cela[1] ! »

Tout au plus, à la surface de ce matérialisme épais, flottait passagèrement, pour en adoucir les négations brutales, la vapeur légère d'un peu de dilettantisme religieux à la Renan. Car, pour Bertrand comme pour la plupart des jeunes gens de cette génération, il y avait eu, à l'origine de leur défaillance dans la foi, la lecture prématurée de Renan, la lecture de cette *Vie de Jésus* dont un jeune esprit dépourvu d'exégèse, dépourvu, par conséquent, de contre-poison, ne peut pas ne pas être empoisonné. Emile Faguet qui avait lu ce livre à 16 ans en demeura intoxiqué jusqu'aux dernières an-

1. *Idées et portraits*, p. 11.

nées de sa vie. Bertrand le lut aussi. Et il fit plus que de le lire, il s'en imprégna, nous dit-il, au point d'en savoir des passages par cœur. Nous verrons combien d'efforts il lui faudra pour s'en déprendre.

En attendant, ce renanisme était peut-être un moindre mal, car il allumait dans sa nuit spirituelle une petite flamme de vague spiritualisme, qui se concrétisait, par bonheur, dans l'admiration exaltée d'un jeune écrivain français, Paul Bourget, dont les acheminements vers la vérité chrétienne se précisaient de jour en jour et commençaient à éveiller la curiosité passionnée de la jeunesse pensante : « Les jeunes gens d'aujourd'hui, écrira-t-il, s'imaginent difficilement l'effet que produisit sur nous *Cruelle énigme*... Cette vie nouvelle, P. Bourget nous en apparaissait comme le prophète et l'annonciateur. Dans nos chambres d'étudiants, à la place d'honneur, nous avions son image, une héliogravure qui représentait un jeune homme bien mis, les yeux baissés avec un air de recueillement, le front penché sous une chevelure en saule pleureur[1]. » Bertrand fréquentait aussi chez Hérédia, toujours accueillant aux jeunes, et dont le lyrisme éblouissant ouvrait à son imagination des horizons peuplés d'étoiles.

Sur ces entrefaites, ayant conquis son agrégation, il inaugure sa carrière de professeur au lycée d'Aix-en-Provence, dont il s'éloignera bientôt pour entrer au lycée de Marseille, porte de l'Orient, où d'ailleurs il ne s'attardera pas, car possédé par la hantise du Sud, il obtiendra de franchir la mer pour débarquer bientôt en Afrique comme professeur de rhétorique au lycée d'Alger.

Grande date dans sa vie et dans sa destinée que cette arrivée sur la terre d'Afrique, terre dont il va subir l'ensorcellement à des profondeurs inouïes. Sans cesse, dans son œuvre, reviendra le souvenir des impressions enivrantes ressenties par lui sur ce sol de lumière, de luxure, de violence. On connaît sa grande et brûlante invocation à la terre africaine dans *Le Jardin de la mort* : « Pays du soleil et de la plus pure lumière. Nourrice des blés et des raisins, terre des marbres et des essences précieuses... c'est toi qui façonnas mes sens encore débiles, qui les fis s'épanouir au feu de ton ciel, vibrer au choc tumultueux de tes couleurs et de tes formes. Tu me donnas l'être une seconde fois. Tu m'enseignas le culte salutaire de la force, de la santé, de l'énergie virile. Tu rattachas

1. *Idées et portraits*, p. 14.

ma pensée égarée au solide appui de la tradition, en étalant sous mes yeux la majesté de tes ruines. » Il ne faudrait pas jurer qu'il n'entrât pas un peu de littérature dans cet hymne à l'Afrique ! En la mémoire du jeune professeur chantaient des phrases de Gautier et des couplets de Flaubert. Pourtant l'amour fut réel. Tout l'enchantait dans ce royaume du soleil : et jusqu'aux syllabes sonores des beaux noms africains, El Kantara, Setif, Tuggurt, qui charmaient ses oreilles d'homme du nord comme les syllabes musicales des beaux noms grecs enchantaient les oreilles de Chénier.

Si profondément toutefois qu'il ait été séduit par la féérie lumineuse, il ne se laissa pas corrompre par son charme et dissoudre en molle flânerie. Il était peintre et poète. Mais en lui le peintre et le poète avaient le solide étai des disciplines universitaires et normaliennes. Grand intellectuel, il était et demeura grand travailleur. Possédé par toutes les curiosités de l'esprit, il ne fut pas en Afrique le voyageur qui rêve et savoure stérilement des impressions esthétiques, mais le laborieux qui continue de creuser le sillon commencé dans les sombres jours du quartier latin. Ne comptant pour s'imposer dans sa carrière, que sur sa valeur, hérissé toujours comme le chardon lorrain, peu souple aux manèges de l'arrivisme, il était tel enfin que son cher saint Augustin dont il dira, songeant peut-être à lui-même : « Il avait de graves défauts pour un professeur qui veut réussir : il n'était pas intrigant et il ignorait l'art de se faire valoir ».

Lui aussi, assurément, il était un professeur qui veut réussir, mais il voulait ne le devoir qu'à lui-même. C'est pourquoi, parti de l'Ecole normale avec, dans son bagage de jeune agrégé, un beau sujet de thèse pour le Doctorat, il ne fit pas comme tant de petits professeurs dont les ardeurs studieuses sont feu de paille ou neige de printemps, il poussa sa pointe obstinément dans la direction que lui avait indiquée son maître Georges Perrot. Le meilleur de ce qu'un professeur appelle ses « entre-classes », il le consacra, pendant des années, à ce beau travail de critique et d'érudition élégante qui s'appelle : *La fin du classicisme et le retour à l'antique*, et qui annonce déjà l'écrivain de grande race.

Par je ne sais quelle distraction, un de nos bons critiques, Armand Praviel, dans les quelques jolies pages qu'il a consacrées à Louis Bertrand, semble avoir effacé de son œuvre cette thèse de doctorat, pourtant si importante en elle-même et si capitale pour

la connaissance de son évolution intérieure. « Il passera, dit Praviel, dix ans en Algérie sans écrire une ligne ». C'est au contraire un gros livre de 450 pages, fruit d'un immense travail de lectures et de réflexion qui sera composé pendant ces dix années d'Algérie. Plus justement, M. Praviel ajoute : « Ce qui l'enivre, c'est l'action, c'est la vie. Il y a en lui quelque chose du barbare. Ce pédagogue n'aime rien tant que le vagabondage et la farouche indépendance. Ses congés, il les passe avec des rouliers espagnols sur la route de Laghouat, vêtu comme eux, coiffé comme eux, avec la blouse et le béret, et s'efforçant de mener aussi exactement que possible leur existence de risque, de misère, d'enthousiasme et de brutalité[1] ». Il est très vrai que Bertrand occupe ainsi ses vacances. Mais il fait dans sa vie deux parts, dont l'une au moins ne se passe pas, comme pour Lafontaine, à ne rien faire.

Sa thèse sur la fin du classicisme, publiée en 1897, ne resta pourtant pas inaperçue des lettrés, et M. Praviel aurait pu facilement découvrir qu'elle fit quelque bruit dans le monde universitaire. Gustave Larroumet et Emile Faguet, notamment, publieront leur surprise scandalisée devant certaines propositions audacieuses du jeune professeur, qui, dans son ardeur à poursuivre les pâles représentants d'un classicisme dégénéré, atteignait du même coup les classiques authentiques de la grande époque, et préparait ainsi, adorant ce qu'il devait brûler, les réhabilitations romantiques auxquelles nous assistons ces temps-ci.

De ce travail remarquable, dont M. Bertrand ne se montre pas autrement fier aujourd'hui (si du moins nous en croyons la boutade rapportée par Frédéric Lefèvre : « Je crois que vous attachez beaucoup d'importance à cette thèse, dont certaines parties, pour autant qu'il m'en souvienne, sont un peu bâclées[2] ») de cette thèse, nous ne dirions rien, si elle ne résumait pour nous l'effort de sa pensée pendant ses dix années d'Afrique et si nous n'y voyions poindre par instants, comme une aube hésitante de l'évolution prochaine.

Sans doute, il ne faut pas dissimuler que ce XVIIIe siècle finissant, objet de son étude, n'a pas laissé trop souvent de charmer, par son goût de la volupté raffinée, notre professeur trop accessible à la séduction sensuelle de sa luxurieuse Afrique. Avec quelle indulgence

1. *Du romantisme à la prière*, p. 202.
2. *Nouvelles Littéraires*, 4 décembre 1926.

ne parle-t-il pas de « cette merveilleuse époque de raffinement voluptueux[1] ». Et que penser de la complaisance incluse dans des lignes comme celles-ci : « Il y avait dans cette société à demi païenne du XVIIIe siècle un dilettantisme si intelligent, un goût si franc de la volupté et de la poésie du plaisir... qu'on vit encore de belles œuvres. » Il ne reproche guère à cette effrénée sensualité du XVIIIe siècle que son raffinement égrillard et polisson et l'étroitesse de ses horizons. On le sent très enclin à lui pardonner presque tout s'il avait pu s'élever, comme Apulée, Lucrèce, Aristophane, à « l'émotion presque religieuse de la volupté antique ».

Nous touchons là, chez Bertrand, à ce que nous pourrions appeler le point névralgique de son âme, à ce mal de volupté qui sera si long à guérir et dont nous verrons chez lui d'étranges retours, même quand la conversion aura fait son œuvre d'assainissement, par exemple, dans certains jugements sur les faiblesses de Louis XIV et sur celles de sa cour. Pour l'excuser alors, ou du moins pour le comprendre, il faudra ne jamais oublier de quelle source a découlé chez lui l'incrédulité et qu'on ne change pas son âme en un jour.

De grandes espérances néanmoins étaient données dans ce livre où l'intellectualité mesquine du XVIIIe siècle se trouvait jugée sans aménité par quelqu'un qui avait pris la mesure de sa médiocrité. Dix ans de commerce intellectuel avec Voltaire, Diderot, Condorcet et toute la secte frivole des Encyclopédistes, non seulement ne l'avaient pas entamé, mais l'avaient amené à penser, comme Faguet, que ce siècle « n'étant ni chrétien ni français » était à cause de cela littérairement fort pauvre. Il avait beau conclure son livre par cette proposition panthéiste : « L'art reconquerra sa dignité en revenant au dogme essentiel des religions antiques qui est de croire à l'unité et à la divinité des choses[2] », on le sentait libéré, pour l'essentiel, de la pensée voltairienne. Quant à l'exégèse particulièrement, où il avait trouvé l'un des grands écueils de sa foi, il jugeait à leur valeur les pirouettes de Voltaire et ses plaisanteries misérables sur la Bible. Il s'étonne même quelque part qu'on apporte — c'est lui qui parle — « tant de platitude et d'inintelligence dans les choses religieuses » et qu'on prétende régler de pareilles questions avec des « pasquinades ». Lui, il avait l'âme assez noble et

1. *La fin du classicisme*, p. 257.
2. *Loc. cit.*, p. 424.

l'esprit assez pénétrant pour placer beaucoup plus haut le problème. Et dès lors, on peut croire qu'il en était arrivé pour son compte, à l'étape où nous voyons parvenu le jeune saint Augustin, encore engagé dans l'erreur, quand il eut entendu saint Ambroise parlant sur l'Ecriture : « Déjà, nous dit le futur évêque d'Hippone, déjà pour moi, les Ecritures n'étaient plus absurdes ». Et c'étaient les moqueries de Voltaire qui avaient produit chez Bertrand, ce résultat singulier.

De ce côté, la voie était partiellement dégagée sinon totalement libre et le démon de la volupté seul demeurait maître de ses mouvements.

Ayant payé son tribut à la critique et satisfait ainsi à la bonne coutume universitaire, muni de son doctorat ès lettres, L. Bertrand ne dit pas encore adieu à l'enseignement, mais il renonce aux travaux de pure technique. Le souvenir de Flaubert le hante et il se sent aiguillonné par l'exemple de Zola, de Huysmans et surtout peut-être de son ami Paul Adam. Il cherche une voie nouvelle entre le roman pur et l'œuvre d'érudition. Il semble déjà sur le chemin de cette combinaison exquise, qui nous donnera bientôt de belles œuvres à base de science, où l'imagination brodera sur un solide fond d'histoire, genre légitime et riche, dont on a médit bien à tort et dont P. Bourget, à propos justement de L. Bertrand, a fait la judicieuse apologie.

Mais en attendant qu'il ait trouvé la vraie formule de son art, savoureux mélange de fantaisie et d'observation, qui atteindra son plein épanouissement dans *Sanguis martyrum*, il s'amuse, quelques longues années, au simple roman, lequel sera même du roman naturaliste, plein de truculences et de crudités.

De cette veine assez trouble vont sortir d'abord ce fameux *Sang des races*, histoire d'un charretier, qui le mène soudain à la grande notoriété, puis *Pépète le bien-aimé* publié aujourd'hui sous le titre *Pépète et Balthasar*, histoire d'un marchand de sardines, *La Cina* où dans la peinture brutale de la plèbe africaine, l'auteur met une sorte de gloriole à se donner figure de « mauvais garçon » et à dépasser Zola en audaces. Puis viendront : *Le jardin de la mort*, *L'invasion*, peinture du pullulement italien dans Marseille et ses environs, *Les bains de Phalère*, vision ensoleillée de la Grèce contemporaine.

Pendant qu'il parcourait notre Afrique du Nord pour y recueillir

la matière de ces premiers romans, il a fait une découverte qui va le conduire beaucoup plus loin qu'il n'avait prévu d'abord. Il s'est aperçu que cette terre, recouverte par l'invasion arabe et nouvellement conquise par l'Europe, est restée une terre de civilisation latine. Le vernis bariolé de civilisation musulmane qui la revêt superficiellement n'est qu'une duperie. Le fond est romain, et les Européens : Français, Espagnols, Italiens, font revivre l'œuvre de Rome et la continuent. Or, cette civilisation romaine, pendant plusieurs siècles, se confondit avec la civilisation chrétienne. La Rome qu'il rencontrait, à l'imprévu, n'était pas seulement la Rome des Césars, mais la Rome des Papes et des grands évêques africains, Cyprien, Augustin, si splendidement continués par Lavigerie.

Vers le même temps, un bref séjour à Montpellier le met en présence de Louis XIV. Dans un coup de lumière, il découvre et déchiffre le grand roi et la signification de son règne. C'est pour lui l'entrée dans un nouvel ordre de pensée, dans un nouveau climat intellectuel. Il va s'éprendre du plus chrétien de nos siècles, à l'exemple de Bourget, de Brunetière, de Coppée, dont les conversions retentissantes posent à ce moment, coup sur coup, devant les consciences réfléchies le problème religieux dans toute son étendue. Je ne dis pas que ces exemples l'ébranlent profondément. Vraisemblablement, plutôt, il se refuse et se replie, à l'exemple de son ami Joachim Gasquet qui, vers cette époque, écrit contre le mouvement néo-chrétien des lignes amères et passionnées. Mais, à son insu, l'ambiance le pénètre et fait son œuvre de préparation. « Le mouvement catholique qui se dessinait alors dans les Lettres, dira un peu plus tard H. Ghéon, n'eut pas d'influence sur moi. Tout en les admirant, je ne suivais ni Jammes, ni Claudel, ni Péguy. Ils m'accoutumaient seulement à un point de vue qui me restait cependant étranger[1] ». Ainsi de Bertrand, devant la première équipe des grands écrivains convertis. On l'eût bien surpris, si on lui eût prédit qu'il embarquerait sur le prochain bateau.

Cependant, comme les événements spirituels ont presque toujours de lointaines préparations, il dut lui arriver parfois d'être visité comme d'un pressentiment furtif, et de se sentir en marche vers un ordre de beauté supérieur à ces beautés terrestres, dont pour l'heure il se satisfaisait. Dans un bel article sur la *Sainte Thérèse* de

1. *L'homme né de la guerre*, p. 23.

son ami, Emile Baumann évoque, au *Figaro* du 4 mars 1927, c souvenir précieux, qui doit être recueilli à cette place à cause d sa date : « Le 4 juillet 1898, écrit Baumann, de passage à Lyon, l Bertrand m'avait lu un des épisodes les plus brillants du *Sang d races*, celui qui a pour titre « La Maison de Thérèse ». Le romancie avec toute sa fougue juvénile, y représentait, mêlées à la désolatio africaine, les amertumes où finissent les folies sexuelles. Comm nous nous promenions l'après-midi, dans les rues, je me souvien qu'en arrivant près de la place des Cordeliers, il m'exposa le pla idéal de son œuvre : « Vous n'en voyez, me dit-il, dans ce livr que la première assise ; au-dessus des réalités palpables, j'en reco nais d'autres ; leur tour viendra ».

La petite flamme de spiritualisme brûlait donc encore dans so âme. Qu'il eût fallu peu de chose, sans doute, pour la ranimer ! l long séjour qu'il avait fait sur la Méditerranée lui avait redonné sens de la beauté catholique en même temps que celui de la beau latine. Une à une, des préventions tombaient : « A mon insu, écr ra-t-il, cette Algérie, que j'observais depuis longtemps en romancie et en archéologue, m'avait fait beaucoup de bien. Je commençais écrire alors... L'étude des basiliques et des nécropoles chrétienn plus abondantes que n'importe où dans notre Afrique du Nord, r détournait d'un catholicisme de dilettante, tout en décor et manifestations extérieures, pour me faire pénétrer dans quelqu uns des sentiments les plus intimes du christianisme primitif. V cette époque, j'eus l'occasion, dans un de mes romans, de décr une Messe. J'y mis, du moins à ce qu'il me semble, quelque ch de plus que la sympathie de tête du lettré et de l'artiste : l'accen l'émotion de l'exilé qui parle du pays perdu. » N'est-ce pas cet cent d'exilé, en mal du pays perdu, que nous entendons aussi v ce temps chaque fois qu'il parle, avec quel frémissement d'adr ration, du Prince de l'Eglise d'Afrique, Lavigerie, dans *La Ci* dans *Le Jardin de la mort*, dans *Les Villes d'or*. Quelle émotion, p exemple, dans cette évocation des funérailles du Cardinal : « I eut dans cette cérémonie... une minute de poignante émotion d'incomparable splendeur : ce fut quand on vit se détacher du vage le canot chargé du cercueil, qu'on transportait, pour le c duire à Carthage, sur un navire de guerre amarré à l'entrée port d'Alger. Au milieu de l'embarcation, le catafalque dispar sait sous un amas de palmes et de couronnes. A l'arrière, uniq

passagers, des évêques en prière étaient assis, dont on ne distinguait que les mîtres blanches. A la proue, un clerc, tête nue dans le vent, tenait la double croix archiépiscopale. Et, au milieu du désert des eaux, tout seul, sans autre pilote, semblait-il, que la Croix, le canot s'avançait lentement, comme une barque miraculeuse, vers on ne sait quelle plage d'éternité. »

De toute évidence, déjà, le monde catholique, l'ordre catholique, la civilisation catholique éveillaient son attention sympathique. Il ne lui restait plus qu'à entrer dans l'âme du catholicisme, à obtenir le sens du divin. La sottise épaisse des persécuteurs qui sévissait en ces tristes années, avec tant de bassesse et d'inélégance, ne laissa pas que de le stimuler comme elle avait fait pour de nobles cœurs, tels que Coppée, Lemaitre, Brunetière. Elle ne lui persuada pas que le christianisme était vrai, mais elle lui fit désirer qu'il le fût.

Fr. Vincent.

(*A suivre.*)

Voyages et prédications des apôtres

Lorsque les jeunes catholiques sont sortis du collège, il s'opère généralement dans leur esprit, au contact de notre société moderne de plus en plus imprégnée de naturalisme, une révision plus ou moins critique de l'enseignement religieux reçu.

Si trop souvent hélas ! cette révision aboutit à une crise de foi, la cause n'en est pas uniquement aux passions, mais aussi à l'insuffisance de leurs connaissances religieuses.

L'enseignement donné, même dans nos collèges catholiques gênés par la congestion des programmes universitaires, est-il toujours assez développé ? Nos manuels eux-mêmes sont-ils toujours adaptés comme il conviendrait aux besoins actuels ? Il est permis d'en douter.

La lutte menée contre nos croyances ayant aujourd'hui une vigueur toute particulière sur le terrain des origines chrétiennes, une solide apologétique requiert nécessairement une connaissance assez sérieuse des faits historiques.

Nous avons demandé à M. l'abbé Michaud, directeur spirituel du Petit Séminaire de Saint-Jean, à Lyon, officier de la Légion d'honneur, de nous donner, à titre d'exemple, communication du cours d'histoire ancienne qu'il enseigne aux grands élèves de cette institution. Nous publions le chapitre quatrième de ce travail[1].

Pour éclairer le texte des « Actes des Apôtres », les données des recherches historiques modernes dans le domaine social et écono-

1. Il convient de noter que ce cours, tel qu'il nous le remet, a subi quelques additions, car il a été ensuite professé devant de jeunes étudiants de l'enseignement supérieur. L'ensemble paraîtra prochainement en librairie, sous le titre : « Précis d'histoire du christianisme antique : le premier siècle.

miques y sont très heureusement utilisées. Le lecteur sera sans doute frappé de l'impression de réalité vécue que donne, par sa manière très concrète, le récit de l'auteur. Cette impression a déjà, par elle-même, une haute portée apologétique.

N. D. L. R.

I

Les Voyages Apostoliques

1. *L'activité missionnaire*

En quelques années, le Christianisme parti de Jérusalem s'était donc répandu jusqu'en Syrie, en Cilicie et dans l'île de Chypre.

Vingt ans plus tard, à peu de choses près, il semble bien qu'il avait été prêché sur tout le pourtour de la Méditerranée, et jusqu'aux extrémités du monde connu des anciens[1].

La rapidité de cette propagation est l'œuvre des apôtres missionnaires.

Nous sommes bien éloignés de les connaître tous : beaucoup de témoignages anciens ont péri par l'effet du temps, des persécutions et des invasions. Aussi ignorons-nous les noms des premiers prédicateurs de provinces considérables, l'Afrique romaine par exemple. La première évangélisation de ce pays est venue d'Orient, — de la Syrie ou de l'Asie Mineure. — Elle est très ancienne et peut remonter aux temps apostoliques. Elle a laissé des survivances dans les légendes, dans la liturgie et dans l'architecture religieuse du pays. Mais nous ne pouvons dire plus par défaut de textes.

Ailleurs, le nom de certains missionnaires s'est conservé dans les traditions vénérables des Eglises. L'Egypte est peut-être dans ce cas...

Enfin, nous connaissons suffisamment l'apostolat de quelques autres à travers leurs écrits, ainsi saint Pierre, saint Jean.

Le mieux connu est *saint Paul*, grâce à ses Epîtres et aux Actes

1. Voir chapitre douzième, sur la propagation du christianisme. Les pays auxquels nous faisons ici allusion sont, outre la Syrie, l'Asie romaine, la Grèce et l'Italie : le sud de la Gaule, l'Espagne (saint Paul ?), l'Afrique proconsulaire (Tunisie), la Cyrénaïque, l'Egypte.

des Apôtres. *Nous l'étudierons comme le type de l'apôtre voyageur.*

Toutefois, n'oublions pas les missionnaires qui prêchaient déjà, alors que saint Paul n'avait pas encore été associé à l'apostolat, propagateurs sans histoire, qui n'en ont pas travaillé moins efficacement avant Paul (Romains, XVI, 7), puis en même temps que lui et après lui... Eux aussi, ils ont beaucoup prié et ils ont beaucoup souffert pour l'Evangile. Leur zèle a contribué à la conversion du monde.

D'autre part, il faut nous représenter le monde antique comme le théâtre d'un mouvement continuel d'hommes, d'idées et d'affaires. Alors, de même que plus tard, au moyen âge, on voyageait beaucoup. Les Juifs eux-mêmes, qui ne furent jamais un peuple de marins, et qui à ce titre constituent une exception parmi les anciens[1], les Juifs se déplaçaient souvent, soit pour les besoins de leur commerce, soit pour satisfaire aux prescriptions de leur culte.

Les relations entre les communautés chrétiennes étaient incessantes, surtout lorsqu'elles étaient établies dans des villes desservies par la navigation commerciale (I Thessal. I, 8) ou situées près des fleuves et des grandes voies romaines (Romains, I, 8).

Vers l'an 67, saint Paul écrit de Rome à Timothée alors à Ephèse. Il lui donne des nouvelles des frères : il a laissé Trophime malade à Milet, Eraste est resté à Corinthe, les Asiates Phigelle et Hermogène l'ont abandonné, peut-être ont-ils quitté Rome. Au contraire, un Ephésien, Onésiphore, est arrivé dans la Ville et l'a soigné durant sa captivité. Démas a fait défection, il est parti pour Thessalonique. Crescent est allé en Galatie, Tite en Dalmatie, Tychique n'est pas encore revenu d'Ephèse où Paul lui-même l'avait dépêché. Un certain Alexandre lui a fait beaucoup de peine et une vive opposition ; cet homme est maintenant de retour en Asie. Que Timothée vienne à Rome avant l'hiver, amenant avec lui Marc. Ils passeront par Troade pour recevoir de Carpus le manteau, les livres et les feuillets de parchemin que le Maître a laissés chez lui. Avant de quitter Ephèse, le disciple fidèle saluera Aquila et Priscille ainsi que la famille d'Onésiphore. Paul lui envoie les saluts des plus notables chrétiens de Rome : Eubule, Pu-

1. Peut-être faudrait-il faire exception également pour les Romains qui demeurèrent toujours de médiocres navigateurs.

dens, Linus, Claudia et les vœux de tous les autres frères. (II. Timothée, IV, 9, 13, 20-21).

Cette lettre de saint Paul nous montre un échange constant de nouvelles et un *entrecroisement de prédicateurs* qui ont duré longtemps. Vers la fin du Ier siècle, l'auteur de la « Didaké » constate que certains intrigants essaient de capter la confiance des Eglises qu'ils visitent ; aussi donne-t-il les marques auxquelles on reconnaîtra les vrais missionnaires chrétiens.

Exposer les conditions des voyages maritimes et terrestres au Ier siècle de notre ère, c'est donc, à l'occasion de saint Paul et des autres « itinérants », décrire l'aspect extérieur de leur apostolat et ses difficultés, tout en pénétrant dans la réalité de la vie antique.

2. *La navigation en Méditerranée*

La Méditerranée, a-t-on dit, est le premier personnage de l'histoire ancienne. Par là, on a voulu signifier l'étroite dépendance des événements historiques à l'égard des conditions géographiques imposées aux hommes installés sur les rives de ce grand lac intérieur.

Le Christianisme s'étant établi dans l'Empire romain a subi, lui aussi, quant à sa propagation, les nécessités résultant de la situation des provinces diverses où il a été prêché. Cela rend compte, dans une certaine mesure, du rythme de la conquête chrétienne.

Les apôtres chrétiens ont donc employé fréquemment la navigation maritime. Comment voyageait-on sur mer ?

Les services réguliers n'existant que depuis les paquebots à vapeur, on demandait alors passage sur les bateaux transportant des marchandises. (Actes XXVII, 2 et XXI, 2.) Malgré les désagréments inévitables, — itinéraires allongés, nombreuses escales, pertes de temps, — on n'hésitait pas à entreprendre parfois de très longs voyages.

Les missionnaires chrétiens ont pu rencontrer à bord bien des catégories de passagers : fonctionnaires qui regagnent leur province, solliciteurs auprès de l'Empereur ou auprès du Sénat, soldats qui rejoignent leur légion, Juifs qui se rendent à Jérusalem pour la Pâque (Actes, XX, 3), hommes d'affaires qui partent gérer les domaines de grands personnages, rhéteurs et sophistes qui cir-

culent de ville en ville pour enseigner leur art, païens fervents qui vont se faire initier aux mystères à Eleusis ou en Egypte, touristes qui désirent visiter Rome et ses merveilles, affranchis de grande maison qui portent des lettres, nombreux marchands surtout qui partent chercher eux-mêmes les produits lointains ou les amènent. Il ne faut pas oublier, enfin, les esclaves, les prisonniers, parfois destinés aux jeux de l'amphithéâtre. Le plus souvent, on les garrottait à fond de cale. Là, également, on plaçait le cas échéant les cages renfermant les fauves.

3. *Les bateaux*

Les grands peuples de l'antiquité, bien qu'ils différassent beaucoup les uns des autres en leur manière de vivre, formaient cependant comme une même race quant aux choses de la mer. En tous les points importants, un navire étrusque et un navire romain d'une période quelconque étaient à peu près semblables à un bateau phénicien et à un bateau grec. Bien plus, on peut dire que, jusqu'à la période moderne, la Méditerranée était encore sillonnée par des galères et des navires de commerce qui ne différaient pas essentiellement du modèle des bateaux construits deux mille ans auparavant.

Pour voyager, on employait à peu près uniquement les navires de commerce (*naves onerariae* : largeur 1, longueur 4). Seuls les hauts fonctionnaires utilisaient les vaisseaux de l'Etat qui étaient des galères (*naves longae* : largeur 1, longueur 8 à 10).

Les bateaux de commerce dépendaient de leurs voiles et portaient seulement quelques rames pour tourner le navire au vent, mais jamais pour le faire avancer. Médiocrement spacieux, mal pontés, ces bateaux étaient peu sûrs. Leur déplacement ne paraît pas avoir jamais dépassé six cents tonneaux[1]. L'un des plus grands navires de « l'annona[2] » en 150 après J.-C. avait cent vingt coudées de longueur (52 m. 80) et trente coudées de largeur (13 mètres 20).

Les équipages étaient grecs, illyriens, égyptiens et orientaux.

1. Le tonneau de jauge, mesure de capacité pour les navires, équivaut à 1 mètre cube 440.

2. L'*annona* est le service organisé par l'Etat pour l'approvisionnement de Rome. Les blés venaient d'Egypte et de l'Afrique proconsulaire (Tunisie).

4. *Les procédés de navigation*

On naviguait soit en vue des côtes (cabotage) — voir Actes, XX, 13 à XXI, 2, — soit au large — voir Actes, XVIII, 21-22.

Le premier cas était de beaucoup le plus fréquent, car les marins n'aimaient guère s'aventurer en haute mer, et de plus, l'itinéraire dépendait du trafic des marchandises, lequel exigeait souvent de nombreuses escales.

Dans le second cas, on se dirigeait le jour en observant le soleil ; la nuit, on fixait la route d'après le cours des constellations. Les marins phéniciens se guidaient sur la petite Ourse, les Grecs et les Dalmates d'après la Grande Ourse[1].

A l'entrée des ports et sur certains promontoires se trouvaient des phares. An sommet de ces tours, on allumait de grands feux de bois, ou bien en dressait en l'air de longues torches résineuses. Il semble, en outre, qu'on avait déjà imaginé les feux à éclipse.

5. *Epoque et durée des voyages maritimes*

Nous oublions aisément qus jusqu'à la marine à vapeur, toutes les mers avaient une « saison morte », pendant laquelle les vents irréguliers, les tempêtes, les brumes retenaient les bateaux au port.

On ne se risquait guère à sortir entre le 11 novembre et le 5 mars (*mare clausum*). Et même, à partir du 14 septembre, la navigation était considérée comme moins sûre.

Pour avoir négligé les leçons d'une expérience millénaire, le patron du navire qui porte saint Paul subit une furieuse tempête qui dure quatorze jours et perd son bateau en le jetant désemparé sur la côte de Malte (voir : Actes, chap. XXVII).

Le commerce et les voyages maritimes n'étaient donc actifs que pendant le printemps, l'été et le début de l'automne.

Le 5 mars avait lieu dans les ports l'ouverture de la navigation par une procession bizarre et somptueuse nommée le « *Navigium Isidis* », en l'honneur d'*Isis Pelagia*, divinité égyptienne, protectrice des marins. Cette solennité eut lieu régulièrement à partir du principat de Caïus Caligula (37 ap. J.-C.).

1. Appelée alors les sept bœufs : *septem triones*. Trio signifiait bœuf dans la langue des paysans. On ne se représentait pas comme plus tard un chariot traîné par trois bœufs, mais on comparait plutôt les sept étoiles à sept bœufs, tournant en cercle dans une aire à battre le blé.

Dans la bonne saison, quand les vents étaient favorables, malgré l'imperfection de leurs bateaux, qui étaient de vraies coques de noix, les anciens naviguaient avec une grande rapidité. Il le fallait bien pour que l'Egypte envoyât à Rome, dès la fin de l'hiver, des fleurs, surtout des roses qui faisaient l'objet d'un commerce assez important[1]...

Dans les meilleures conditions, un bateau parcourait 1.200 stades par vingt-quatre heures (213 km.). Il marchait donc à un peu moins de cinq nœuds.

On cite des traversées particulièrement heureuses : Valère Maxime, sous Tibère, a mis neuf jours pour aller de Pouzzoles à Alexandrie ; Balbilius, préfet d'Egypte sous Néron, a fait en six jours le voyage de Messine à Alexandrie.

Mais ce sont là des cas assez exceptionnels. On vogue au gré des vents et de la mer, on ne peut donc jamais dire à l'avance quand on arrivera. Saint Paul, parti en août ou septembre de Césarée, arrive à Rome au mois de mars de l'année suivante...[1] (voir chapitre 8e.)

6. *Les voyages terrestres*

Dans tout l'Empire, le réseau routier était extrêmement développé, sauf dans la Grèce d'Europe, dont la situation, à cet égard, était médiocre. Alors, comme souvent encore aujourd'hui dans ce pays, les communications étaient assurées de préférence par le cabotage. D'ailleurs le brigandage y sévissait. (II. Corinthe, XI, 26.)

L'Orient n'a guère connu qu'au temps des Romains des routes sûres et bien entretenues. En Asie-Mineure notamment, les chemins étaient certainement bien meilleurs, du moins à partir de Vespasien (69-79 ap. J.-C.), qu'ils ne l'ont été depuis sous la domination turque.

Les Romains avaient établi ce réseau routier, d'abord pour des raisons stratégiques : assurer l'ordre dans les provinces et la défense sur les frontières par un déplacement rapide des légions ; puis pour des causes commerciales, les échanges devenant fré-

1. Sous Domitien (81-96 ap. J.-C.), les jardiniers du Latium avaient fait eux-mêmes assez de progrès pour se passer de ces envois. Martial assure, en effet, qu'à leur tour ces fleuristes auraient pu fournir à l'Egypte des « rosae hibernae » (Martial; VI, 80; éd. Panckoucke, t. 2e, pp. 243-245).

quents grâce à la sécurité universelle procurée par la majesté de la paix romaine, « *immensa pacis romanae majestas* ».

Les prédicateurs chrétiens n'utilisèrent certainement pas le « *cursus publicus* ». Parfois, ils ont dû monter dans les méchantes carrioles de leur époque, voitures sans ressorts, aux essieux fixes et parallèles, inhabiles aux virages trop courts[1].

Mais le plus souvent, ils ont voyagé à pied (Marc, VI, 8) ou à dos d'âne, allant de ville en ville, rencontrant des personnages de toutes conditions, depuis le petit marchand cahoté sur un pauvre mulet, jusqu'au grand seigneur étendu dans sa riche litière et suivi par un convoi de bagages, d'esclaves et de clients. Le soir, ils s'arrêtaient dans une hôtellerie quand ils ne trouvaient pas de famille pour les recevoir (Marc, VI, 10-11 ; Actes, XVI, 15 ; Romains, XII, 13 ; 1re Timothée, V, 10 ; 3e Epître de S. Jean, 5-8).

Les entretiens intimes de ces hommes convaincus avec les compagnons abordés dans les auberges ou les caravansérails d'Orient, ont dû aider beaucoup à la propagation rapide de l'Evangile.

La célérité des voyages était variable. Les courriers à cheval, — à dromadaire en Orient, — fournissaient les plus longues étapes, cinquante milles par jour (75 km.). Les voitures allaient plus lentement, on mettait huit à neuf jours pour se rendre de Brindes (Brindisi) à Rome, six de Modène à Rome.

A pied, on peut compter une moyenne de vingt milles par jour (30 km.).

Note : *Les montures en Orient* : L'âne est la monture la plus pratique en Orient et la plus usitée. Dans l'antiquité sémitique, nous voyons fréquemment les personnages les plus honorables faire leurs voyages à âne. Notre Seigneur se servit de cette monture, lors de son entrée triomphale à Jérusalem, non pas pour nous donner un exemple d'humilité, comme on le pourrait croire d'après nos idées occidentales, mais pour montrer qu'il était un roi pacifique. Le cheval, au contraire, était la monture guerrière. (Livre de Job, XXXIX, 19-26.)

Notons aussi que les anciens ont toujours ignoré les étriers, qu'ils n'employaient donc éventuellement que le « trot assis », qui est fatigant. Galien (médecin grec, 131-210 ap. J. C.) attribue les fréquentes maladies de hanches et de jambes des cavaliers de son temps à l'absence de soutien sur la monture.

Les selles proprement dites n'existèrent guère qu'à partir du IVe siècle de notre ère. L' « ephippium », dont il est question auparavant, était une simple couverture ou une housse posée sur le dos de l'animal. (Math.

1. Ce type de chariot n'a été modifié qu'au XVIe siècle.

XXI, 7.). Sous le Bas-Empire, on utilisa les selles à pommeau et troussequin très élevé qui sont encore en usage chez les Arabes.

Note : *Le « cursus publicus »*.

On nomme « cursus publicus » le service régulier de dépêches portées de relai en relai par des courriers officiels. Il fut organisé par Auguste et développé de siècle en siècle. Nul ne pouvait voyager par la poste sans un permis (diploma) délivré par l'empereur ou en son nom. Ce titre donnait droit aux véhicules, au vivre et au coucher tout le long de la route indiquée.

Les haltes et relais étaient plus nombreux qu'au XVIIIe siècle, car les Romains savaient mal atteler les chevaux. Ceux-ci se fatiguaient rapidement, obligés qu'ils étaient de tirer par le cou et de lever la tête pour respirer, comme on le voit sur certains bas-reliefs.

A la paix de l'Eglise, sous Constantin, les évêques devinrent de véritables fonctionnaires reconnus par l'Etat. Pour leur permettre de se rendre au concile d'Arles (314), l'empereur mit à leur disposition le « cursus publicus ». Ils l'employèrent encore pour aller au concile général de Nicée (325). Les successeurs de Constantin continuèrent cette politique qui recélait bien, pour les intéressés, quelques inconvénients ; l'octroi de la voiture officielle étant, parfois, moins une gracieuseté qu'une sorte de main-mise du pouvoir civil sur l'Eglise. En 359, durant la controverse semi-arienne, dans laquelle l'empereur avait pris parti contre l'orthodoxie, les évêques se rendaient au concile dans la ville de Rimini. Afin de garder leur indépendance, tous les évêques des Gaules, de l'Aquitaine et de la Bretagne (Angleterre), sauf trois de ce dernier pays, refusèrent de voyager aux frais de l'Etat.

7. *La navigation fluviale*

Les véhicules des anciens ne permettaient de charrier sur les fortes rampes des voies romaines que des charges médiocres. Aussi la navigation fluviale était-elle importante, surtout en Egypte, en Italie et en Gaule où existaient de puissantes corporations de bateliers. Il semble d'ailleurs que le volume des eaux était plus considérable et le régime des rivières plus régulier qu'aujourd'hui.

Les missionnaires chrétiens ont employé ce moyen de transport. C'est en compagnie de marchands asiates, remontant le Rhône, que saint Pothin est arrivé à Lugdunum (Lyon) vers l'an 130-150.

II

La Première Mission de Saint Paul

8. *Le départ d'Antioche*

« Barnabé et Saul, après s'être acquittés de leur ministère, s'en retournèrent de Jérusalem, emmenant avec eux Jean surnommé

Marc » (Actes, XII, 25). Ce dernier savait bien le grec, il était très au courant de la tradition évangélique qu'il avait apprise de la bouche de Pierre, il pouvait donc être un précieux auxiliaire pour Barnabé et Paul, qui déjà, très certainement, avaient formé le dessein d'un grand voyage missionnaire.

Dans l'Eglise d'Antioche, comme dans les autres Eglises, on célébrait à certains jours un service public, une liturgie, qui comprenait la prière, l'enseignement, le chant des psaumes et des cantiques, la prophétie, parfois la glossolalie, et surtout la cène eucharistique qui était la partie principale de cet office.

Tandis que Barnabé et Paul vaquaient un jour à cette fonction sacrée avec d'autres prophètes et docteurs, Simon Niger, Lucius le Cyrénéen, Manahen, l'Esprit-Saint dit : « Séparez-moi Barnabé et Paul pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés. » Alors, continuent les Actes, « ayant jeûné et prié, *et leur ayant imposé les mains*, ils les congédièrent ». Cette imposition des mains indique-t-elle la consécration épiscopale des deux missionnaires ? ou signifie-t-elle seulement une intercession en faveur de Barnabé et de Paul ?

Cette seconde interprétation paraît beaucoup plus probable. Avant cette cérémonie, Barnabé et Paul semblent bien les égaux de leurs trois compagnons. Avec eux, ils célèbrent les fonctions liturgiques de l'Eglise d'Antioche. A leur retour (Actes, XIV, 26), on dit que c'était à Antioche « qu'ils avaient été *recommandés* à la grâce de Dieu pour l'œuvre qu'ils avaient accomplie ». Il semble donc bien que nous avons affaire ici à une mission donnée officiellement par les membres les plus marquants de l'Eglise d'Antioche, et à une bénédiction accompagnée de jeûnes et de prières, devant protéger les voyageurs.

Quoi qu'il en soit, les deux missionnaires partirent possédant certainement la plénitude du sacerdoce, puisqu'ils établirent des « presbytres » par l'imposition des mains, dans les Eglises qu'ils avaient fondées au cours de leur voyage. Il n'est pas douteux que ces « anciens » n'aient été institués pour exercer les fonctions ecclésiastiques. (Actes, XIV, 23.)

Note : *Les « docteurs » dans l'Eglise primtive.* (Actes XIII, 1.)

Les « docteurs » enseignaient la foi chrétienne d'après leur étude. Ils ne parlaient pas, comme les prophètes, sous l'inspiration du Saint-Esprit. Les deux fonctions, tout en étant nettement distinctes (I Cor. XII, 28-30) pouvaient être réunies dans le même homme. Saint Paul, qui était docteur, avait également reçu le don des prophètes. (I. Cor. XIV, 6). Dans

le passage des Actes (XIII, 1), il est probable que tous les personnages énumérés étaient à la fois prophètes et docteurs. Saul est nommé le dernier, sans doute parce qu'il était le dernier venu. Barnabé, au contraire, a été placé au début de la liste en sa qualité de délégué de l'Eglise de Jérusalem.

9. *Evangélisation de l'île de Chypre*

Les deux missionnaires, emmenant avec eux Jean Marc comme auxiliaire, s'embarquèrent à Séleucie, le port d'Antioche, et firent voile pour l'île de Chypre où il y avait probablement déjà des chrétiens. (Actes, XI, 20.) *Saint Luc paraît ne nous avoir donné qu'un récit très abrégé de l'évangélisation de ce pays.*

Débarqués à Salamine, les Apôtres prêchèrent dans les synagogues, puis traversant toute l'île, ils vinrent à Néa-Paphos, siège de l'administration romaine et résidence du proconsul. Les conversions qu'ils provoquèrent firent du bruit dans les juiveries. Sergius-Paulus, le proconsul[1], en fut informé. Il désira voir et entendre ces hommes qu'il se représentait, sans doute, assez semblables aux philosophes qui parcouraient alors les provinces en exposant leur système. D'ailleurs, comme beaucoup de ses compatriotes, ce Romain était curieux de religions orientales. Dans son entourage vivait un certain Barjésus, mage réputé, qui avait pris sur lui un grand ascendant. Le succès des Apôtres ne faisait guère les affaires de ce charlatan. Il multiplia les objections et les manœuvres afin de combattre l'inclination visible du proconsul pour la doctrine qui lui était exposée par Paul et Barnabé. Le gouverneur restait indécis. Alors Paul « rempli du Saint-Esprit, fixant son re-« gard sur le magicien, lui dit : Homme plein de toutes sortes de « ruses et de fourberies, fils du diable, ennemi de toute justice, « ne cesseras-tu pas de pervertir les voies droites du Seigneur ? « Maintenant voici que la main de Dieu est sur toi ; tu seras « aveugle, privé pour un temps de la vue du soleil. Aussitôt « d'épaisses ténèbres tombèrent sur lui, et il cherchait en se tour-« nant de tous côtés, quelqu'un qui lui donnât la main. Alors, le « proconsul, ayant vu ce qui était arrivé, crut, vivement frap-« pé de la doctrine du Seigneur. » (Actes, XIII, 10-13.) « Il n'est pas dit dans les Actes que Sergius Paulus reçut le baptême ; il est

1. Sur l'exactitude de saint Luc lorsqu'il nomme les magistrats et fonctionnaires romains, voir chapitre préliminaire.

même plus probable qu'il demeura seulement au seuil de la foi, car son fils et son petit-fils qui exercèrent par la suite des fonctions importantes dans l'Etat ne paraissent pas avoir été chrétiens[1] ».

Les Apôtres ne s'attardèrent pas à Chypre. Ils s'embarquèrent bientôt à Paphos, et par Attalia gagnèrent Pergé de Pamphylie. Paul ne devait jamais revenir dans cette île. Il ne parle pas dans ses Epîtres des Eglises qu'il y avait fondées. Sans doute les envisageait-il comme appartenant à Barnabé plus qu'à lui. (Actes, xv, 39.)

C'est à Pergé de Pamphylie que Jean Marc quitta les Apôtres et repartit pour Jérusalem. On ne sait pas au juste la cause de cette séparation. Les voyages, a-t-on dit, sont l'épreuve de l'amitié. Ce fut peut-être quelque désaccord important sur l'apostolat puisque plus tard Paul refusa le concours de Marc. (Actes, xv, 38.)

Quand aux deux missionnaires, délaissant la côte, ils poussèrent droit au nord et atteignirent Antioche de Pisidie.

Le jour du sabbat, ils allèrent à la synagogue.

10. *Les synagogues*

Les missionnaires se sont toujours efforcés, selon la volonté de Jésus, de gagner d'abord les Juifs à la foi nouvelle. Les synagogues leur ont offert, à cet égard, de notables facilités.

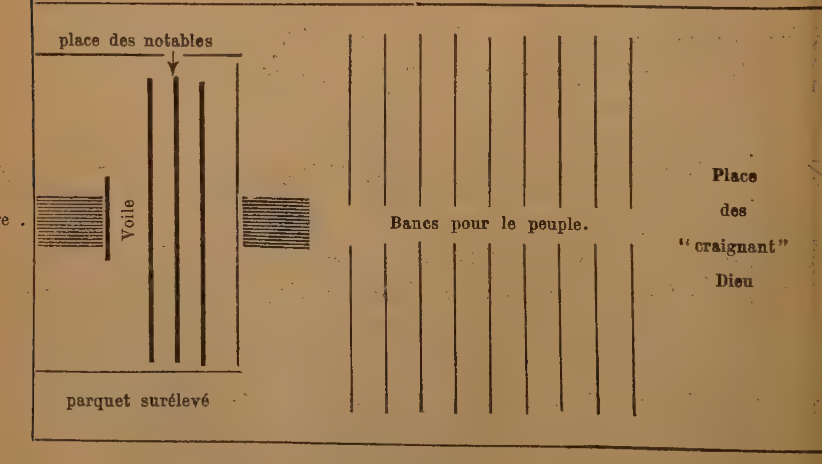
La synagogue était un lieu de prière et d'instruction religieuse. Il n'y avait qu'un lieu de sacrifice, le Temple de Jérusalem, mais le nombre des synagogues était considérable, tant en Palestine que dans les pays de la « dispersion ». Certaines familles et certaines corporations avaient même leur synagogue personnelle. C'est ainsi qu'on rencontre aujourd'hui en Orient un nombre de mosquées tout à fait hors de proportion avec le chiffre de la population. Il suffisait que chaque réunion comptât au moins dix personnes. Pour être assuré d'avoir toujours le nombre requis d'auditeurs, on payait dix hommes pour assister régulièrement aux assemblées. On les nommait les « dix oisifs ».

Le bâtiment consistait essentiellement en une salle rectangulaire, parfois ornée de colonnes, au fond de laquelle se trouvait l'armoire sainte renfermant les rouleaux de la Loi enveloppés dans des gaines d'étoffe précieuse. Devant ce coffre, au commencement du sabbat, on déployait un voile rappelant le rideau du Temple.

1. Tricot, *Saint Paul, apôtre des gentils*, p. 82.

Vers le tiers de la salle se trouvait une chaire pour l'orateur ou le lecteur. Les fidèles assis sur des bancs faisaient face à la chaire. Entre le pupitre et l'armoire se trouvaient, sur un parquet surélevé, les places des personnages importants. Les Docteurs de la Loi, les Pharisiens, avaient soin de les occuper de bonne heure. Ils étaient d'autant plus en vue qu'ils avaient le visage tourné vers le peuple et le surveillaient. (Matth. XXIII, 6.) Quant aux « craignant Dieu », ils restaient debout près de la porte (Epître de S. Jacques, II, 2-5). La synagogue possédait de nombreuses lampes, dont une au moins était suspendue au plafond et brûlait nuit et jour devant l'armoire renfermant la sainte Thorah. (Comparez avec Actes, XX, 8.)

A la tête de la synagogue était le chef de l'assemblée (Actes, XVIII, 8 ; Luc, XIII, 14.) Il maintenait l'ordre, désignait dans l'assistance ceux qui devaient prononcer les prières, lire la Loi et les Prophètes et les expliquer. Quelques synagogues avaient plusieurs chefs. (Actes, XIII, 15.) Sous les ordres immédiats du chef de la synagogue se trouvait une sorte de bedeau et de maître d'école : le « hazzân » (prononcez : kazzâne). C'est lui qui exécutait les sentences des anciens quand ces derniers condamnaient un fidèle à la bastonnade. Le tarif était de quarante coups, et de peur de dépasser ce nombre, le sacristain (hazzân) n'en infligeait que trente-neuf. Quand il écrivait la deuxième lettre aux Corinthiens, saint Paul avait déjà reçu cinq fois la bastonnade. (II. Cor. XI, 24.)



PLAN SCHÉMATIQUE SYNAGOGUE.

On a retrouvé, notamment en Galilée, les ruines de plusieurs synagogues, dont les plus anciennes sont datées du IIe *siècle de notre ère. En principe, l'art judaïque n'admettait aucune représentation de la figure humaine. La décoration des parois, quand il y en avait une, devait donc être purement géométrique, comme elle l'est encore dans l'art arabe. Le symbole le plus fréquemment représenté sur les murs était le chandelier à sept branches. Toutefois, il semble qu'on admettait les figures dans les pavements en mosaïque.*

11. *Le cérémonie du sabbat à la synagogue*

Les synagogues étaient ouvertes pour le service divin trois fois par semaine : le lundi, le jeudi et le samedi. Certaines synagogues des grandes villes devaient probablement demeurer ouvertes tous les jours aux trois heures de la prière. (Actes, II, 15 ; III, 1 ; X, 9 ; Daniel, VI, 10.) L'office complet était celui du sabbat. Au premier siècle de notre ère, l'ordre de cette cérémonie matinale était devenu invariable.

1° On récitait d'abord le « Sema » (prononcez chema).

On nommait ainsi trois passages de la Loi (Deutéronome VI, 4-9 ; XI, 13-21 ; Nombres XV, 37-41) dont le premier mot en hébreu est « Sema » qui signifie : écoute. Tout le peuple se tenait debout, le visage tourné vers Jérusalem, pendant cette récitation solennelle : « Ecoute Israël : Adonay (Yahweh) notre Dieu est seul Ado-
« nay (Yahweh). Tu aimeras Adonay (Yahweh) ton Dieu, de tout
« ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. Et ces com-
« mandements que je te donne aujourd'hui seront dans ton cœur.
« Tu les inculqueras à tes enfants et tu en parleras quand tu seras
« dans ta maison, quand tu iras en voyage, quand tu te lèveras.
« Tu les attacheras sur ta main pour te servir de signe, et ils se-
« ront comme un frontal entre tes yeux. Tu les écriras sur les po-
« teaux de ta maison et sur tes portes, etc. Je suis Adonay (Yah-
« weh) ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte pour être
« ton Dieu, je suis Adonay (Yahweh), ton Dieu. »

2° On récitait ensuite les « Semôneh Esrêh » (prononcer : chemôné esrê, c'est-à-dire les dix-huit), recueil de dix-huit bénédictions ou actions de grâces adressées à Yahweh. Le plus ancien texte que nous possédions de cette prière est de la fin du Ier siècle de notre ère. Il a été récemment découvert dans les ruines d'une sy-

nagogue du Caire. C'est un centon de versets tirés des Psaumes et des Prophètes qui présente d'incomparables beautés. Plus tard les Juifs y insérèrent des malédictions contre les « Nazaréens », c'est-à-dire les chrétiens.

Première Bénédiction ou louange : « Béni sois-tu, Adonay, Dieu « de nos pères, Dieu grand, vaillant et terrible ; Dieu Très Haut, « récompensant par tes grâces et possédant toutes choses. Tu te « souviens de la piété des patriarches et tu enverras un libérateur à « leurs enfants pour la gloire de ton nom et pour ton amour. »

— *Le peuple :* ô roi, notre aide, notre défense et notre déli- « vrance, béni sois-tu, Adonay, bouclier d'Abraham.

2e *Bénédiction :* « Tu es Seigneur, vaillant à jamais. Tu nourris « les vivants dans ta miséricorde, et dans ta pitié tu fais revivre « les morts. Tu soutiens ceux qui chancellent, tu guéris les mala- « des, tu délivres les prisonniers et tu gardes tes promesses à ceux « qui dorment dans la poussière. Qui est comme toi, maître de « la force ? Qui peut être comparé à toi ? »

— Le peuple : ô roi, qui tues et qui ressuscites ! Béni sois-tu Adonay qui ressuscites les morts !

. . . .

6e *Bénédiction :* « Pardonne-nous, notre Père, car nous avons pé- « ché, absous-nous, notre roi, car nous avons mal fait, car tu « absous et tu pardonnes ! »

— Le peuple : « Béni sois-tu, Adonay, qui pardonnes beaucoup. »

...etc.

3° On chantait ensuite des psaumes sur un mode de récitatif qui paraît s'être assez bien conservé dans les traditions liturgiques de certaines synagogues orientales.

4° On lisait ensuite la « Thorah ». Le sacristain remettait successivement le saint rouleau à sept lecteurs qui à voix haute débitaient chacun trois versets. A côté d'eux dans la chaire, le « hazzân » faisait suivre du doigt le passage de l'Ecriture. Puis on lisait un morceau des Prophètes. Chaque verset hébreu était aussitôt traduit dans la langue du pays (araméen, grec, etc.) afin que tous comprissent.

5° Le chef de la synagogue invitait alors un scribe ou même un simple auditeur à prendre la parole afin de commenter ce qui venait d'être lu. Les Actes nous indiquent que c'est à ce moment que

saint Paul, expliquant la Loi et les Prophètes, annonçait le salut en Jésus-Messie.

6° Après cette homélie, la bénédiction était prononcée sur le peuple. Quand un prêtre était dans l'assistance, c'était à lui de dire la formule rituelle en élevant les mains :

« Que Dieu vous bénisse et vous garde, Amen.

« Que Dieu éclaire pour vous son visage et vous fasse part de sa grâce, Amen.

« Que Dieu tourne vers vous sa face et vous donne la paix. Amen. »

N. B. : voir chapitre 13e, ce que la liturgie chrétienne a emprunté au service religieux des synagogues, prières, chants, lectures, prédication. Elle ne doit rien au rituel du Temple. A Jérusalem, en effet, le culte y possédait un caractère national fort différent des exercices qui avaient lieu dans les synagogues.

Voir aussi ce chapitre n° 8 et chap. 6e n° 7.

12. *Paul et Barnabé à la synagogue d'Antioche de Pisidie.*

Mêlés aux fidèles, comme eux la tête voilée et la face tournée vers Jérusalem, les deux missionnaires s'unirent aux prières et entendirent les lectures. Sur l'invitation des chefs de la synagogue, Paul parla en grec. Nous devons étudier ce discours comme le modèle de ceux que l'Apôtre adressait aux Juifs. Il l'a, vraisemblablement, répété bien des fois. Saint Luc nous le résume dans les idées essentielles.

Saint Paul se concilie tout d'abord l'attention de l'auditoire en rappelant à grands traits l'histoire nationale, l'alliance de Dieu et d'Israël. Puis il parle du Sauveur promis à la postérité de David. Jésus est ce Sauveur. Sa venue a été préparée par Jean, lequel a reconnu la dignité de Jésus (voir Actes, XVIII, 25 et XIX, 1-6). L'Apôtre expose alors brièvement la mort et la résurrection du Messie, avec le souci constant d'accorder ces événements aux témoignages des prophètes. C'était la grande difficulté : les Juifs voulaient leur Messie national et non pas le Messie de Dieu. Admettre qu'Il avait souffert, qu'Il avait été crucifié, que les princes de la nation l'avaient méconnu, c'était dur.

« Les habitants de Jérusalem et leurs chefs ayant méconnu Jé-
« sus, ainsi que les paroles des prophètes qui se lisent chaque
« sabbat, les ont accomplies ces paroles en le condamnant. Et

« n'ayant trouvé en lui aucune cause de mort, ils ont demandé à « Pilate de le faire mourir. Et après qu'ils eurent accompli tout « ce qui était écrit de lui, l'ayant descendu du bois, ils le déposèrent « dans un tombeau. Mais Dieu l'a ressuscité d'entre les « morts. Il a été vu pendant de nombreux jours par ceux qui « étaient montés avec lui de la Galilée à Jérusalem, lesquels sont « maintenant ses témoins devant le peuple. » (Actes, XIII, 27-32.)

Après avoir cité les Psaumes et Isaïe, Paul en arrive à la conclusion capitale : Jésus est l'unique Sauveur. La loi de Moïse ne justifie d'aucun péché. Ceux qui croiront en Jésus obtiendront la rémission de leurs péchés. Que tous prennent garde ! Les châtiments annoncés par les prophètes tomberont sur ceux qui refuseront de recevoir l'Evangile et de participer au salut apporté par Jésus.

13. *Les conversions*

A l'issue de l'assemblée, les chefs de la synagogue invitèrent les apôtres à parler de nouveau le sabbat suivant. Beaucoup de Juifs et de « craignant Dieu » se convertirent.

Paul prêcha en effet sept jours plus tard. Sans doute, développant son premier discours, insista-t-il sur le salut en Jésus pour tous les hommes, sans distinction de race, car des Juifs protestèrent avec violence. Ils étaient transportés de jalousie contre tous les païens qui étaient venus entendre l'Apôtre et qui, à leur sentiment, ne pouvaient avoir part au salut messianique. Avec ces furieux toute controverse était impossible. Paul et Barnabé dirent hardiment : « Il était nécessaire que la parole de Dieu vous fût « d'abord annoncée à vous Juifs ; mais puisque vous la repoussez « et que vous-mêmes, vous ne vous jugez pas dignes de la vie « éternelle, voici, nous allons aux gentils. Car le Seigneur nous « l'a ordonné :

« Je t'ai établi pour être la lumière des nations,
« Afin que tu sois leur salut jusqu'aux extrémités de la terre. »
(Actes, XIII, 46-47.)

Ce jour-là, par cet échec relatif auprès des Juifs, Paul dut comprendre plus clairement qu'il était marqué par Dieu pour l'apostolat des gentils.

Les jours que les missionnaires passèrent encore à Antioche de Pisidie, lesquels paraissent avoir été assez nombreux, leur permi-

rent de répandre la Bonne Nouvelle dans tout le pays d'alentour. Des païens se convertirent. L'attrait qui jusque-là s'était montré par les demi-conversions au Judaïsme (celles des « craignant Dieu ») se montrera maintenant par des conversions au Christianisme.

Le succès de la prédication nouvelle aviva encore les haines religieuses. Une cabale montée par les Juifs réussit à chasser les missionnaires d'Antioche et de tout le territoire. Ces fanatiques, par leurs intrigues auprès de quelques-unes des dames les plus considérables de la ville qui avaient embrassé le monothéisme, obtinrent des principaux de la cité un arrêté municipal de bannissement.

Suivant l'usage apostolique, Paul et Barnabé secouèrent sur la ville la poussière de leurs pieds (Actes, XIII, 51 ; Mtth. X, 14 ; Marc VI, 11 ; Luc IX, 5 ; Actes XVIII, 6) et traversant un pays fertile, au bout de cinq jours de marche environ, ils atteignirent la ville d'Iconium (aujourd'hui Koniéh) dans la province romaine de Galatie.

14. *Iconium. Les actes du martyre de sainte Thècle*

Comme à Antioche de Pisidie, les Apôtres parlèrent à la synagogue et avec tant de succès qu'une multitude de Juifs, et de Grecs embrassèrent la foi, à la grande irritation des prétendus orthodoxes. Paul et Barnabé purent cependant demeurer un assez long temps à Iconium.

C'est dans cette ville que les Actes apocryphes de Paul placent la conversion de la vierge Thècle. Ces Actes ont subi, dans la suite des temps, des remaniements effectués par des hérétiques. Ils ont même été divisés en plusieurs écrits qui ont eu leur vie propre. Tout récemment, le texte primitif, en assez mauvais état d'ailleurs, a été retrouvé dans une traduction copte[1]. Cet écrit, daté communément de l'an 170, quoiqu'il soit l'œuvre d'un faussaire, doit rapporter certains événements réels.

Peu de personnages des premiers temps du christianisme ont joui d'une renommée comparable à celle de sainte Thècle. Elle était tenue pour la première femme martyre et parfois mise au rang de saint Etienne. Les Pères pouvaient, sans doute, faire le départ entre les traditions autorisées et les pieuses fictions. Thècle

1. Le copte est langue parlée en Egypte aux premiers siècles de l'ère chrétienne. L'arabe a peu à peu fait disparaître cette langue indigène.

avait été fiancée à l'un des principaux de la ville avant l'arrivée de Paul. Mais après sa conversion, l'amour des biens éternels enflamma tellement son cœur qu'elle refusa le mariage pour appartenir au Christ. Ce dessein, traversé par ses proches et son fiancé païen, changea sa vie en un long martyre. En ces temps primitifs, il suffisait d'avoir beaucoup souffert en confessant Jésus-Christ pour obtenir ce titre... Il y a dans ses Actes des traits de foi héroïque qui ne s'inventent pas. « Thècle nous révèle en Asie une « âme pareille à celle d'Angèle de Foligno, de Catherine de Sien- « ne, de sainte Thérèse... C'est l'ivresse de la doctrine qui suspend « Thècle aux paroles de l'Annonciateur. Saint Paul lui a révélé « deux choses : la pureté sublime et la résurrection... Pour que le « cœur des païens fut retourné comme leur intelligence, il fallait « en même temps que des certitudes rationnelles, leur offrir l'exal- « tation du bonheur sans terme. Peu de légendes, au même degré, « que celle de Thècle, font sentir l'incroyable enthousiasme de « cette première initiation[1]. »

C'est qu'il y avait dans le paganisme à Iconium, plus tard à Philippes, à Corinthe et ailleurs, des âmes d'élite qui n'attendaient que la foi nouvelle pour devenir héroïques.

Cependant les divisions religieuses s'accentuaient à Iconium. Les Juifs, pour en finir, réussirent à gagner des païens à leur projet qui était de lapider les Apôtres. Paul et Barnabé déjouèrent ce complot en s'enfuyant. Ils prirent au sud, et contournant en partie le grand steppe qui forme le centre du haut plateau de l'Asie-Mineure, ils se réfugièrent à Lystres, puis à Derbé, au pied du massif du Taurus.

Note : *L'attitude de l'Eglise du* IIe *siècle à l'égard des récits fictifs ou légendaires.*

Il est remarquable que l'Eglise du IIe siècle, bien loin d'être favorable ou indulgente aux écrits apocryphes, se tenait en garde contre ce genre de production. La fin pieuse recherchée par l'auteur ne légitimait pas la supercherie.

Vers l'an 200, Tertullien, s'adressant à une secte gnostique qui revendiquait pour la femme le droit de baptiser et de prêcher, écrivait : « On m'objecte, en faveur de cet usage, l'exemple de Thècle. Qu'on sache bien que celui qui a écrit les Actes de cette sainte est un prêtre d'Asie qui, par admiration pour Paul, composa cette invention qu'il fit circuler sous le nom de l'apôtre. Convaincu d'imposture, il avoua son crime et fut dégradé. » (de Baptismo, n° 17.)

1. Cf. Baumann, Saint Paul.

Les Actes de Paul et de Thècle rentrent donc dans le genre du roman pieux. Pour accréditer cette fiction, l'auteur a vraisemblablement utilisé des faits exacts connus de son temps dans les Eglises d'Asie.

15. *Lystres*

Chez ces populations de pasteurs, dans un pays pauvre, le commerce était médiocre. Les rares Juifs qui avaient pénétré dans ces cantons perdus n'avaient pas édifié de synagogue, ni à Lystres, ni à Derbé. (Actes, XVI, 3.)

Les Romains occupaient ces deux villes pour un but militaire : assurer par des troupes et de fortes citadelles, contre les incursions des tribus de montagnards, la liberté des communications sur la grande voie d'Ephèse à Antioche de Syrie.

Lystres fut évangélisée la première. Un incident singulier, rapporté par les Actes, met bien en relief l'extrême crédulité de ces païens de la Lycaonie : « Un boiteux de naissance... écoutait parler Paul. Celui-ci fixant les regards sur lui et voyant qu'il avait la foi pour être sauvé, dit d'une voix forte : Lève-toi droit sur tes pieds. Et le boiteux sauta et il marchait... » (Actes, XIV, 9-11.)

La foule fut transportée d'enthousiasme. Apparemment, elle avait mal compris la prédication de Paul annonçant le Dieu unique, car ces indigènes, parlant surtout le lycaonien, entendaient plus ou moins bien les discours de l'Apôtre en grec. Ces gens simples crurent que Paul et Barnabé étaient deux divinités qui avaient pris la forme humaine pour se promener parmi les mortels.. La croyance à ces descentes de dieux était commune. La fable de Philémon et Baucis visités par Jupiter et Mercure, popularisée par Ovide (Métamorphoses, VIII, 621-726) était originaire de Phrygie. Elle était sûrement connue des Lycaoniens. Zeus et Hermès étaient d'ailleurs, comme nous l'attestent plusieurs inscriptions, les grands dieux du pays, et la crédulité générale était tout acquise aux visites des divins voyageurs parmi leurs dévots.

« Les dieux semblables aux hommes sont venus vers nous ! » criaient en lycaonien toutes ces bonnes gens ! Paul, qui était le « chef de la parole », fut Hermès, le plus disert des dieux, et Barnabé fut Zeus. On a présumé que Barnabé, pour être identifié avec le Maître de l'Olympe, devait avoir un aspect vénérable et être plus grand que Paul. A la vérité, nous ne savons ni l'âge, ni la taille de Barnabé, et tout ce que l'on a écrit sur ce sujet est pure

supposition. Le choix des Lycaoniens, si l'on veut bien ne pas solliciter le texte, est uniquement commandé par la loquacité de Paul. Nous savons que celui-ci, parce qu'il l'a dit lui-même, était de mine assez chétive, et c'est tout. (II Cor. x, 10.)

Le prêtre de Zeus-propylée, averti de la manifestation divine, se hâta de préparer un sacrifice. Le flot populaire dut porter les Apôtres vers le temple. Les taureaux avaient été amenés. Les guirlandes étaient prêtes pour orner l'image de Zeus, l'autel, les sacrificateurs et les victimes. Dans la confusion, Paul et Barnabé, qui ne comprenaient point le patois du pays, ignoraient où les conduisait cette démonstration. Subitement, devant les animaux déjà parés de bandelettes, le jour se fit dans leur esprit et comprenant l'épaisse méprise de ces païens, ils déchirèrent leurs vêtements pour protester contre le rite sacrilège qui allait s'accomplir : « O « hommes, dirent-ils, pourquoi faites-vous cela ? Nous aussi nous « sommes des hommes, ayant les mêmes faiblesses que vous ; nous « vous annonçons qu'il faut vous détourner de ces dieux vains, « pour le Dieu vivant, qui a fait le ciel et la terre et la mer, et « toutes les choses qui s'y trouvent... Et ayant dit cela, à peine « purent-ils empêcher la foule de leur offrir un sacrifice. » (Actes, XIV, 14-19.)

Paul et Barnabé séjournèrent quelque temps encore à Lystres. Ils y convertirent toute une famille composée de l'aïeule Loys, de la mère nommée Eunice et de son fils Timothée.

Le bruit des conversions opérées à Lystres parvint jusqu'à Iconium et à Antioche de Pisidie et y ranima les colères judaïques. Les plus sectaires de ces deux villes se transportèrent à Derbé et y provoquèrent une émeute. La foule versatile prit leur parti. Les Juifs se saisirent de Paul, l'accablèrent de coups de pierres et, le croyant mort, le traînèrent hors des portes pour donner son cadavre en pâture aux chiens et aux oiseaux de proie. Mais les disciples prévenus accoururent et trouvèrent l'Apôtre miraculeusement ranimé. Il se leva, rentra dans la ville, probablement de nuit, et le lendemain avec Barnabé, il partit pour Derbé.

16. *Derbé*

Les Apôtres demeurèrent longtemps dans le bourg de Derbé sans être inquiétés. A ce qu'il semble, pendant plus d'un an, ils instruisirent les montagnards de ce pays farouche et gagnèrent beaucoup d'âmes.

Les deux Eglises de Lystres et de Derbé furent les deux premières communautés presque uniquement composées de païens convertis. S'adressant à l'ensemble de ces fidèles de Lycaonie et de Phrygie, l'Apôtre les appela « Galates », du nom de la province romaine à laquelle ils appartenaient.

« Paul garda toujours une tendresse particulière à ces chrétientés, les premières qui lui appartinssent en propre, les premières où il put donner à sa prédication la forme pure de tout alliage que nous retrouvons dans l'épître aux Galates. En ce pays de gentils, à l'exception des grandes villes où les Juifs avaient pris pied, le mosaïsme était comme inconnu ; l'Apôtre y prêcha donc l'Evangile dans toute sa simplicité, tel qu'il l'avait reçu du Seigneur, sans y mêler rien de l'homme. (Galates, I, 11-12.) C'est par le lien de communes souffrances que Paul se sentait étroitement attaché à ses fidèles Galates. Plus tard, songeant dans la prison de Rome aux longues épreuves de sa carrière, il s'arrêtait de préférence aux persécutions d'Antioche, d'Iconium, de Lystres, et il rappelait à un témoin de ces afflictions, combien grandes elles avaient été, et comment le Seigneur les en avait délivrées[1]. » (II Timothée, III, 10-11 ; Galates IV, 13-15.)

Paul s'attarda dans ces jeunes chrétientés, sentant la faiblesse des nouveaux convertis, de « ses petits enfants » comme il les nommait, et voulant « achever » de former en eux le Christ ».

Les craintes de l'Apôtre étaient justifiées. Peu après le départ des missionnaires, les Galates allaient être profondément troublés par des « Judaïsants » prêchant la nécessité des observances légales et s'efforçant de ruiner l'autorité de saint Paul. C'est en pleine crise à Antioche, qu'il leur écrivit « afin de ne pas laisser pervertir l'évangile du Christ ». (Galates, I, 7.)

17. *Le retour à Antioche de Syrie*

De Derbé, les missionnaires étaient à environ dix journées de marche de Tarse, par les portes Ciliciennes. Mais au lieu de continuer leur route vers l'Orient, ils revinrent sur leurs pas, afin de visiter les disciples qu'ils avaient convertis à Lystres, Iconium et Antioche de Pisidie, pour les affermir dans la foi et enfin organiser les Eglises locales.

1. D'après Fouard, *Saint Paul, ses Missions.*

Il ne semble pas qu'ils aient eu à souffrir durant cette portion du voyage. D'ailleurs, de longs mois s'étaient écoulés, les agitations populaires soulevées par leur présence étaient oubliées. Sans prédication publique sur l' « Agora », ils retrouvèrent leurs néophytes « fortifiant leurs âmes, les exhortant à persévérer dans la foi, leur rappelant que c'est par beaucoup d'afflictions qu'il faut entrer dans le royaume de Dieu ». (Actes, XIV, 21.)

Afin d'assurer le gouvernement et la vie religieuse de ces communautés, en chacune les deux apôtres choisirent quelques « anciens », puis, ayant ordonné un jeûne et des prières, ils leur imposèrent les mains et leur donnèrent la consécration sacerdotale.

Ils descendirent ensuite en Pamphylie et arrivèrent à Perge qu'ils n'avaient fait que traverser la première fois. Ils y annoncèrent la parole de Dieu. Ce fut leur dernière prédication. Sur le quai d'Attalia, ils trouvèrent un navire en partance. Ils s'y embarquèrent pour Séleucie et de là gagnèrent Antioche qu'ils avaient quitté, environ trois ans auparavant. (46 à 49.)

La distance parcourue par cette première mission était relativement médiocre, mais les résultats généraux en étaient immenses. Jusque-là, en Palestine, en Syrie même, le christianisme s'était développé au sein d'Israël ou à son contact et, par suite, apôtres, fidèles, « craignant Dieu » avaient conservé quelque chose des formes extérieures du Judaïsme. En Lycaonie, en Galatie, l'Evangile avait été prêché en plein pays païen.

C'était le fait nouveau d'immenses conséquences. *Il y avait désormais des Eglises des gentils*, « Dieu avait ouvert aux nations la porte de la loi ». (Actes, XIV, 26.)

III

La Question des païens convertis

18. *Les judaïsants à Antioche*

Dès leur retour à Antioche (49 ap. J.-C.), Paul et Barnabé, ayant rassemblé l'Eglise qui les avait envoyés, exposèrent les résultats de leur mission. Ils dirent surtout comment ils avaient constitué des communautés de néophytes sortis de la gentilité.

L'Eglise d'Antioche était affranchie de l'esprit pharisaïque. Elle

approuva pleinement ce que ses députés avaient fait, leur œuvre était le développement normal de l'Evangile.

Cette harmonie qui régnait dans la communauté mixte d'Antioche allait être promptement troublée par les menées des Judaïsants.

Nous avons vu se constituer dans l'Eglise de Jérusalem un parti obstinément attaché aux prescriptions mosaïques. Les traditionalistes les plus zélés avaient paru approuver la conduite de saint Pierre dans l'affaire de Corneille. Il ne s'agissait que d'un cas particulier et l'exception indiquée par le Ciel n'engageait pas l'avenir, du moins ils le pensaient. Puis ils avaient appris les usages de l'Eglise d'Antioche où fraternisaient les fidèles issus de la gentilité et du judaïsme et cela leur était apparu comme une hardiesse intolérable. La faction judaïsante allait se renforçant, elle accentuait ses idées et ses exigences, avant de créer un schisme et de devenir la secte ébionite.

Les nouvelles circulaient vite entre les communauté. A Jérusalem, les zélés de la Loi furent outrés lorsqu'ils apprirent qu'on acceptait des Eglises composées uniquement de païens, lesquels n'avaient aucun souci de la vie juive et des saintes coutumes des ancêtres... Et les Apôtres, dont Pierre maintenant établi à Antioche, qui semblaient ne point s'émouvoir de ces alarmantes nouvelles ! Ces cagots suppléèrent à ce qui leur parut un manque de zèle. Ils se transportèrent de Jérusalem à Antioche, peut-être avec des lettres de recommandation, mais à coup sûr sans mission officielle. Ils étaient de l'entourage de Jacques et le proclamaient. En se couvrant de la pratique et de l'autorité du chef vénéré de l'Eglise de Jérusalem, lequel, assuraient-ils, blâmait les innovations dangereuses, ils l'engageaient sans son aveu et trompaient les fidèles. (Galates, II, 12 ; Actes, XV, 1-24.)

Leur doctrine était fort claire : « Si vous n'êtes circoncis selon la Loi de Moïse, vous ne pouvez pas être sauvés. »

Paul résista en face à ces docteurs sans mandat. Il défendit avec vigueur la liberté chrétienne. La controverse publique tourna en vive dispute et jeta le trouble dans l'Eglise d'Antioche et dans les communautés voisines de Syrie et de Cilicie. Les gentils convertis étaient dans une grande incertitude. Pour la première fois, ils voyaient l'autorité de Paul contestée et sa prédication tenue pour une corruption de l'Evangile. Car les judaïsants avaient probable-

ment grand soin d'en appeler aux paroles mêmes du Seigneur entendues maintes fois dans la catéchèse de Jérusalem et interprétée par eux selon leur esprit rétréci : « Jusqu'à ce que le ciel et la ter- « re passent, un seul yod — la plus petite des lettres hébraïques — « ni un seul trait[1] de la Loi ne passera que tout ne soit accompli. « Celui donc qui aura enfreint un de ces moindres commandements « et aura enseigné aux hommes à faire ainsi, sera nommé le moin- « dre dans le royaume des cieux. » (Mtth. v, 18-19.) Sans doute, taisaient-ils la déclaration de Notre-Seigneur qui précédait immédiatement : « Ne pensez pas que je sois venu abroger la Loi ni les « Prophètes, je ne suis pas venu abroger, mais *parfaire.* » (Mtth. v, 17.)

Le désarroi des communautés était profond, tant il était clair que tout était remis en question. Les gentils convertis pouvaient se demander s'ils étaient vraiment chrétiens.

19. *Le conflit de Pierre et de Paul*

Pierre, lui-même, devant la jactance des émissaires de Jérusalem, voulut user de ménagements. Il tenait pour inutiles les rites mosaïques depuis la vision de Joppé ; dans la ville d'Antioche il n'hésitait pas à loger chez des païens convertis. *Sa position doctrinale n'est donc point douteuse.* Mais depuis plusieurs années, ensuite de la visite de Barnabé et de Paul à Jérusalem (voir chapitre 3e, n° 12) n'avait-il pas plutôt la charge de l'évangélisation des Juifs ? (Actes, xi, 30 ; Galates, ii, 7 et 8, à comparer avec Actes, xv, 7). Alors, par prudence, pour ne pas compromettre son crédit parmi ses compatriotes, pour faciliter leurs conversions, ne convenait-il pas de se retirer — au moins pour un temps — de la société des pagano-chrétiens ? Pierre le pensa ; et ce qui montre bien, dans les circonstances où l'on se trouvait, que cette attitude pouvait passer pour être le parti le plus sage, c'est que Barnabé s'engagea bientôt dans la même conduite. Pierre et Barnabé évitèrent désormais les païens convertis... *Ils ne dirent rien en faveur des rites judaïques et de leur prétendue nécessité, mais ils s'ingénièrent à ne pas susciter les protestations des zélés de Jérusalem.* Sans doute espéraient-ils que leur exaltation tomberait devant cette attitude de temporisation.

1. Il s'agit des traits légers dont les Juifs ornaient le haut de certains caractères, surtout dans les rouleaux des synagogues.

Cependant, en apparence, c'était une grave concession aux judaïsants. La réserve de Pierre fut en effet aussitôt interprétée par eux comme un abandon doctrinal. Des Juifs convertis se joignaient aux judaïsants. *Qu'allait devenir l'unité de la communauté, si, dorénavant, ses membres ne se pouvaient plus réunir dans le même repas eucharistique ?*

Paul vit incontinent l'immense portée du débat. Il s'agissait de la liberté des gentils dans le Christ.

Il courut au plus pressé en avertissant Pierre, afin qu'il modifiât sa conduite à l'égard des païens convertis, et il écrivit aux Galates qui, eux aussi, étaient touchés par la propagande judaïsante. Il dut aisément obtenir de Pierre un changement d'attitude, après le discours qu'il lui tint en présence de tous et qu'il rapporte aux Galates encore tout frémissant d'émotion. (Galates, II, 10-15.)

« Cette déférence du chef des apôtres est un des plus glorieux traits de sa vie. Entendre la vérité d'un inférieur, s'y rendre humblement, sans arrière-pensée, sans un regard à soi-même et à sa primauté, est un de ces actes dont seuls sont capables les plus nobles cœurs » (d'après Fouard).

Note : *La primauté et l'infaillibilité pontificales.*

De tout ce qui précède, il résulte que saint Pierre, à Antioche, n'erra nullement dans la doctrine et que son infaillibilité est hors de cause. Il adopta seulement une manière de faire ambigue qui comportait de sérieux inconvénients. Paul fut plus clairvoyant.

Quant à la primauté de Pierre, elle ressort de l'épître aux Galates :

1° Saint Paul résiste à saint Pierre. Ce dernier était donc investi de l'autorité.

2° Malgré l'ascendant de Paul, les services rendus, sa place dans la communauté mixte d'Antioche, les fidèles se détachent de lui pour suivre Pierre. Dans leur pensée, Pierre était donc supérieur à Paul.

(Voir chap. 1er, n° 5, Remarque sur la hiérarchie primitive et les pouvoirs des Apôtres.)

20. *L'épître aux Galates*

Les communautés de la Galatie les plus rapprochées d'Antioche la Grande étaient à environ quinze jours de marche. Les judaïsants y avaient dépêché quelques-uns des leurs dans le dessein de détruire l'œuvre de Paul. Leurs discours étaient ceux d'Antioche. Paul n'était qu'un prédicateur sans autorité, il n'avait pas connu Jésus, il n'était donc pas Apôtre et son Evangile était incomplet. Il privait ses convertis des privilèges assurés aux enfants d'Abra-

ham et transmis par la circoncision. Car la Loi était éternelle. Il fallait la pratiquer si l'on voulait être sauvé, et si l'on venait du paganisme, on devait l'adopter. *Sans la circoncision, disaient les judaïsants aux Galates, vous ne serez jamais de vrais chrétiens.*

Paul, dès qu'il eut connaissance de ces intrigues, dicta la lettre qui est l'épître aux Galates : « Paul, Apôtre, non de la part des « hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-« Christ et Dieu le Père, qui l'a ressuscité d'entre les morts, ainsi « que tous les frères qui sont avec moi, aux Eglises de Galatie ; « grâce et paix à vous de la part de Dieu le Père et de Notre-Sei-« gneur Jésus-Christ, qui s'est donné lui-même pour nos péchés, « afin de nous arracher à la corruption du siècle présent, selon la « volonté de notre Dieu et Père, à qui soit la gloire aux siècles des « siècles ! Amen. »

« Je m'étonne que vous vous laissiez détourner si vite de celui « qui vous a appelés en la grâce de Jésus-Christ, pour passer à un « autre Evangile... Il y a des gens qui vous troublent et qui veu-« lent pervertir l'Evangile du Christ... Si quelqu'un vous annonce « un autre Evangile que celui que vous avez reçu, qu'il soit ana-« thème ! »

Saint Paul répond aussitôt aux prétentions des judaïsants qui lui dénient le caractère d'Apôtre. Apôtre ! il l'est par appel de Jésus-Christ ! C'est de lui qu'il a tout reçu. L'Evangile qu'il prêche, c'est l'Evangile des Douze. Or cet Evangile authentique n'admet pas l'efficace actuelle de la Loi, car si la Justice s'obtient toujours par la Loi, le Christ est mort pour rien. Le temps de la Loi est passé. Son rôle était de conduire au Christ ; maintenant que le Christ est venu, la Loi est périmée. Elle tenait les Hébreux en tutelle ; par la Loi, ils étaient serviteurs de Dieu ; par la foi en Jésus les hommes deviennent enfants de Dieu ! « Galates insensés qui « êtes enfants de Dieu, pourquoi voulez-vous revenir en arrière, « pour n'être plus que des serviteurs ? Vous n'avez plus rien de « commun avec le Christ, vous tous qui cherchez la justification « dans la Loi, vous êtes déchus de la grâce... »

En terminant, Paul prit le calame de son secrétaire pour adresser un dernier avis à ses chers Galates : « Voyez en quels gros caractères je vous écris de ma main. » Nous savons que les « papyri » récemment exhumés en Egypte que l'usage antique était de mettre ainsi en valeur les passages importants que nous soulignе-

rions aujourd'hui. Cette recommandation manuscrite de saint Paul est un résumé des idées développées dans toute l'Epître. Les rites mosaïques ne sont rien, ils étaient pour un monde de péché qu'il n'y a plus à considérer depuis la venue du Christ. Par Lui est née une nouvelle créature. Pourquoi se glorifierait-elle de porter dans sa chair la marque des rites périmés ? A l'imitation de l'Apôtre, qu'elle se glorifie dans la croix de Jésus-Christ. De même que les esclaves sont marqués au fer rouge par leur maître ; que juifs et païens impriment volontiers sur le front et dans les mains le nom du Dieu qu'ils servent, ainsi Paul, sur sa chair, porte les stigmates de Jésus, les traces des mauvais traitements endurés pour lui. Jésus le couvre de sa protection, puisqu'il lui appartient. Que nul donc ne le combatte et ne lui cause d'ennuis.

Tous ceux qui vivront suivant ces préceptes obtiendront la miséricorde et la paix divines. Ils seront le véritable peuple élu, l'Israël de Dieu.

21. *L'Assemblée de Jérusalem* (Actes, xv, 2-30)

Afin de régler définitivement les conditions de l'entrée dans l'Eglise pour les païens, il fut décidé, presque aussitôt, que Paul et Barnabé avec quelques autres, monteraient à Jérusalem vers les Apôtres et les anciens. Pierre était rétourné dans la ville sainte où se trouvaient également Jacques et Jean.

Les envoyés traversèrent la Phénicie et la Samarie, racontant la conversion des païens, ce qui fut le sujet d'une grande joie pour tous les frères. Arrivés à Jérusalem, ils furent reçus avec honneur par l'Eglise, les Apôtres et les anciens. L'opposition violente que rencontrait Paul était le fait d'une coterie plus bruyante que nombreuse.

Le problème des rapports du Christianisme et du Judaïsme était extrêmement complexe.

Jusqu'aujourd'hui, les fidèles de Jérusalem conservaient les saintes coutumes des ancêtres et fréquentaient le Temple. Jacques, qui certainement ne partageait pas les opinions excessives des zélotes de son troupeau, pratiquait la Loi. Il est bien probable qu'il devait la considérer comme salutaire[1], puisqu'il ne permettait pas

1. Saint Justin († entre 163 et 167) connaît des chrétiens nés Juifs qui observent la Loi Mosaïque sans prétendre l'imposer aux gentils. L'Apologiste estime qu'il e faut pas les inquiéter, et que, puisqu'ils confessent le Christ, tout en suivant la Loi de Moïse, ils seront sauvés (Cf.: Dialogue avec Tryphon, XLVII, éd. Archambault, tome premier, pp. 209-218).

qu'on accusât Paul de la déclarer abolie pour les Juifs. (Actes, x 20-26.)

Cependant ne pouvait-on pas considérer certaines prescriptio de la loi comme n'obligeant plus ?

Les païens convertis gardaient toute la Bible, mais jusque-on ne leur avait aucunement demandé de pratiquer la vie jui Allait-on le faire maintenant ? C'était bien le dessein arrêté « irréductibles » de Jérusalem. Ils prétendaient contraindre gentils entrant dans l'Eglise à la circoncision et à l'observati stricte de toute la Loi. Pour devenir chrétiens, les païens se vaient faire préalablement juifs. La synagogue était le vestib obligatoire de l'Eglise chrétienne. Toutes les minuties des prescr tions mosaïques, aggravées par les subtiles interprétations des r bins, étaient nécessaires au salut. *Ces doctrines pharisaïques transformaient le Christianisme en une hérésie juive ne pouvai prévaloir*, elles rendaient impossible la conversion du monde, surtout, comme saint Paul l'avait montré aux Galates, elles im quaient des erreurs dogmatiques qui les devaient faire rejeter.

La décision définitive fut prise dans une assemblée solenne après un examen de toute l'affaire par les Apôtres et les ancie

Pierre, en sa qualité de chef, parla d'abord. Il résuma les bats et les conclut. Il rappela qu'il avait, le premier, prêché la nouvelle aux gentils. Dieu avait purifié les cœurs de ces païens leur avait donné l'Esprit. Entre eux et les Juifs, Il n'avait fait cune différence.! Pourquoi imposer maintenant le joug de la aux gentils, puisqu'ils étaient sauvés par la grâce du Seigneur sus ? « Toute l'assemblée se tût et l'on écouta Barnabé et Paul « racontèrent tous les miracles et les prodiges que Dieu avait « par eux au milieu des gentils. » Jacques enfin prit la parol son avis dut être d'un grand poids, car on savait son attachem à la Loi. Ce fut pour établir par une prophétie d'Amos[1] que volonté de Dieu était le salut de tous les hommes : les gentils n pas à être inquiétés ; de même que les Juifs, ils sont appelés, sont leurs égaux, on l'a bien vu quand Simon Pierre les a évan lisés pour la première fois. Ce nonobstant, Jacques estima q serait bon de rappeler aux païens convertis certaines prescript légales afin de faciliter leurs rapports avec les Judéo-chrétiens

La décision des Apôtres et des anciens fut conforme à ces dé

1. Amos est le plus ancien prophète écrivain, vers 760 av. J.-C.

ıdas-Barsabbas et Silas, qui étaient des hommes importants dans communauté de Jérusalem, furent adjoints à Paul et à Barnabé in de porter à Antioche la lettre qui confirmait la pratique an-enne quant à l'admission des païens dans l'Eglise :

« Les Apôtres, les anciens et les frères,

aux frères d'entre les gentils qui sont à Antioche, en Syrie et en Cilicie :

« Salut !

« Ayant appris que quelques-uns des nôtres sont venus sans aucun mandat de notre part, vous troubler par des discours qui ont bouleversé vos âmes, nous nous sommes assemblés et nous avons jugé à propos de choisir des délégués et de vous les envoyer avec nos bien-aimés Barnabé et Paul, ces hommes qui ont exposé leur vie pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Nous avons donc député Judas et Silas, qui vous exposeront les mêmes choses de vive voix. Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer aucun fardeau à l'exception de ces choses qui sont nécessaires, savoir, de vous abstenir des viandes offertes aux idoles, du sang, de la chair étouffée et de l'impureté.

« En vous gardant de ces choses, vous ferez bien. Portez-vous bien. » (Actes, xv, 23-30.)

Ainsi les défenses intimées aux frères venus du paganisme res-ortissent à quatre chefs :

1° Ils ne devront point participer aux repas qui se célèbrent ans les cours des temples, ils ne mangeront pas des viandes im-ıolées aux dieux. (Voir chapitre 7e, n° 7 et 1re Corinth. VIII, 7-13 t x, 14-30.)

2° Ils ne boiront pas, comme le font les païens, du sang mêlé du vin. (Prescription de la Loi mosaïque : Lévitique, XVII, 10.)

3° Ils ne mangeront pas la chair d'animaux dont le sang n'au-a pas été répandu. (Prescription de la Loi : Lévitique XVII, 13 ; oir chap. Ier, n°9, note, les aliments purs et impurs.)

4° Ils s'abstiendront enfin de l'impureté, πορνεια. Il s'agit lus probablement des mariages entre parents, aux degrés prohi-és par le Lévitique (ch. XVIII), mariages que les Juifs considé-aient comme abominables.

Ces défenses, malgré la suscription de la lettre, paraissent bien voir visé tous les gentils, ainsi que Jacques le rappela plus tard

à Paul. (Actes, XXI, 25.) L'Apôtre d'ailleurs les notifia à ses Eglises d'Asie au cours de son deuxième voyage. (Actes, XVI, 4.) Ces prescriptions *temporaires* y étaient encore respectées au milieu du second siècle : Biblis, une des martyres de Lyon en l'an 177, une Asiate, avait tout d'abord apostasié dans la torture. Lorsqu'elle se ressaisit, elle cria aux bourreaux : « Comment voulez-vous que des gens à qui il n'est pas permis de manger le sang des bêtes, mangent des enfants ! »

Les messagers prirent congé de l'Eglise de Jérusalem et descendirent à Antioche. Ils lurent la lettre à l'assemblée des frères. Tous furent remplis de joie. Judas et Silas étaient prophètes, ils exhortèrent plusieurs fois les fidèles et les fortifièrent par leurs discours.

Quelque temps après, Judas Barsabbas repartit pour Jérusalem. Quant à Silas, il préféra demeurer à Antioche. Il allait être le compagnon de saint Paul dans son deuxième voyage missionnaire.

MAURICE MICHAUD.

Un précurseur normand
de
sainte Thérese de l'Enfant Jésus
AU XVII[e] SIECLE

L'Homme[1]. — Il naquit le 24 juin 1617, à Bayeux, dont l'évêque, depuis la Révolution, rattache à son titre celui de Lisieux, plus fier aujourd'hui de sa jeune sainte que de son antique et superbe cathédrale.

Il s'appelait Jean Blanlo. Au collège de Bayeux, où il fit ses premières études, on admirait sa candeur et son innocence. Ses maîtres étaient persuadés qu'il avait conservé dans toute sa pureté la grâce de son baptême. Son intelligence était si vive et ses talents si précoces qu'à l'âge de treize ans, il avait déjà terminé ses humanités. Il se présenta alors au Collège des Jésuites de Caen pour y faire sa philosophie, et comme il n'avait même pas la taille de son jeune âge, on crut d'abord à une méprise ; mais l'enfant, interrogé, prouva par ses réponses qu'il était capable de profiter de l'enseignement de ses nouveaux maîtres. Il le suivit en effet avec un tel succès qu'on jugea à propos de l'appliquer à des études supérieures. Il avait précisément à Paris un parent, nommé M. Guillebert, professeur distingué au célèbre collège des Grassins. C'est sous sa direction qu'il poursuivit ses études de philosophie.

A Paris comme à Caen et à Bayeux, il continua d'édifier ses maîtres aussi bien que ses condisciples et personne ne fut surpris quand il manifesta son désir d'entrer dans l'état ecclésiastique. Il n'y avait pas encore à cette époque de Séminaires pour la préparation au sacerdoce. Les futurs prêtres étaient de simples étudiants

1. Cf. *Histoire du diocèse de Bayeux*, par Hermant ; *Vie de M. Olier* ; *Notice historique* en tête des dernières éditions de l'*Enfance chrétienne*.

en théologie. Encore fallait-il regarder comme des privilégiés ceux qui pouvaient suivre les cours de l'Université, puisque, à défaut du noviciat qui aurait dû les former à la vertu et aux fonctions de leur état, ils avaient au moins les avantages du scolasticat qui leur faisait acquérir la science ecclésiastique.

Non content d'étudier la théologie, Jean Blanlo, pour mieux comprendre les textes de la Bible, s'appliqua à l'étude approfondie du grec et de l'hébreu. Il possédait si bien cette dernière langue que l'Université de Paris lui confia le soin de l'enseigner. Le professeur de philosophie du collège des Grassins, le docteur Grandin, ayant été nommé professeur de théologie en Sorbonne, le jeune Blanlo, bien qu'il n'eût encore que vingt-deux ans, fut appelé à lui succéder. C'était en l'année 1639.

Trois ans plus tard, la Providence ménagea à notre jeune professeur la rencontre d'un guide qui devait l'introduire ou du moins affermir ses pas dans la « petite voie » d'enfance chrétienne dont il fut, dès cette époque, le docteur trop ignoré. Ce guide, c'était M. Olier qui, réalisant enfin les vœux du S. Concile de Trente, établit à Vaugirard, en 1642, un Séminaire dont l'institution devait exercer sur la formation du clergé français une influence si bienfaisante et si durable.

Le professeur du collège des Grassins quitta sa chaire en 1652 pour faire partie de la Compagnie des Prêtres de S. Sulpice. Bien qu'il eût alors trente-cinq ans, il n'avait pas encore reçu les Ordres sacrés et, par humilité, il ne voulut jamais monter au-dessus de l'Ordre de sous-diacre. Encore ne se détermina-t-il à le recevoir qu'en 1656, alors qu'il était dans sa quarantième année et presque à la veille de sa mort. On utilisa ses talents pour l'instruction des Ordinands, auxquels il fit un cours de théologie fort apprécié. L'usage existait alors pour les professeurs de dicter leur cours. M. Blanlo possédait si parfaitement le sien qu'il le dictait sans le secours d'aucune rédaction préalable. Mais il avait en même temps une telle humilité que, pour ne pas laisser soupçonner cette netteté de conception et cette facilité d'élocution, il prenait soin d'ouvrir ostensiblement et de tenir sous ses yeux un livre quelconque dont les élèves pouvaient croire qu'il leur dictait le contenu. La curiosité des Ordinands déjoua cette innocente ruse. Un jour, en effet, pendant qu'il faisait sa conférence sur la Charité, une personne ayant un motif pressant de lui dire quelques mots, il dut sortir

un instant de la classe. Un de ses auditeurs en profita pour monter rapidement dans sa chaire afin de voir quel texte il leur dictait. Mais il constata avec surprise que le volume ouvert n'avait aucun rapport avec l'enseignement actuel du professeur.

Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail des vertus dont M. Blanlo donnait un admirable exemple à ses disciples. Il nous suffit, puisque nous le présentons comme un précurseur de son illustre compatriote, sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, de montrer à quelle source il avait puisé cet esprit d'enfance chrétienne dont nous allons voir qu'il fut un si parfait prédicateur.

Les Saints Fondateurs des Séminaires français au XVII[e] siècle ayant reçu la mission de renouveler par le clergé l'esprit chrétien dans leur pays, furent divinement inspirés d'aller puiser cet esprit à sa source véritable : le Verbe incarné pour lequel ils professèrent une dévotion si éclairée et si pratique. On en trouve l'expression dans une prière qu'ils nous ont léguée et qui se récite encore aujourd'hui à la fin de l'oraison matinale dans tous les Séminaires : *O Jesu vivens in Maria veni et vive in famulis tuis... in communione mysteriorum tuorum...* O Jésus vivant en Marie, venez et vivez dans vos serviteurs... dans la communion de vos mystères...

La grâce spéciale de Jean Blanlo de Bayeux, comme de nos jours celle de sainte Thérèse de Lisieux, ce fut la communion au mystère de la Sainte Enfance de Jésus. Une ravissante statue de la jeune sainte, œuvre d'un artiste cistercien, nous la montre assise au milieu des novices auxquelles elle commente le texte évangélique : « Si vous ne devenez semblables à des petits enfants... » On pourrait représenter de même M. Blanlo au milieu des Ordinands. C'est le même texte qu'il aimait à leur prêcher : *Nisi efficiamini sicut parvuli*, docile, en cela comme en tout le reste, à la direction de M. Olier qui définissait ainsi la piété de ses disciples : « Ils s'appliqueront avec une affection toute particulière aux mystères de la très sainte Enfance du Sauveur, s'efforçant d'y puiser sa vie, ses mœurs, et son esprit, surtout d'humilité, de simplicité et de confiance filiale, *quasi modo geniti infantes sine dolo, nunquam obliti hujus sententiae : Nisi efficiamini sicut Parvulus iste, non intrabitis in regnum coelorum*[1]. »

1. M. OLIER, *Pietas Seminarii*. C'est aussi à Saint-Sulpice que le Bienheureux Grignon de Montfort, quelques années plus tard, puisera la doctrine de son livre sur la *Dévotion à la Sainte Vierge*.

Les historiens de M. Olier rapportent que ce saint prêtre, malade depuis trois ans et prévoyant sa fin prochaine, demanda un jour à ses visiteurs : « Qui de vous veut entreprendre avec moi le voyage de l'éternité ? — Moi, répondit avec un joyeux empressement M. Blanlo. — Eh bien ! préparez-vous », reprit M. Olier. Et en effet, deux jours après son maître, rappelé à Dieu le 2 avril 1657, le fidèle disciple partit à son tour pour le Ciel, âgé seulement de quarante ans.

La Doctrine. — Les enseignements de Jean Blanlo sur l'Enfance chrétienne sont condensés dans un petit volume qui parut seulement huit ans après sa mort sous ce titre : *L'Enfance chrétienne qui est une participation de l'esprit et de la grâce du divin Enfant Jésus Verbe Incarné*[1].

Dès le début, l'auteur établit lumineusement la nécessité pour le chrétien de se soumettre à la consigne évangélique si bien comprise et pratiquée de nos jours par sainte Thérèse de Lisieux : *Nisi efficiamini sicut parvuli.*

« Comme la nature, dit-il, a ses âges et ses accroissements, selon lesquels elle forme premièrement un enfant, ensuite un jeune homme, puis un homme parfait, ainsi, dans l'ordre de la grâce, il y a des commencements, des progrès et de la perfection. Mais il me semble qu'il y a une notable différence entre ces deux ouvriers ; c'est que, dans la suite des âges naturels, le second éteint le premier, et le troisième évacue le second, en telle sorte qu'un jeune homme n'est plus un enfant, et un homme parfait n'est plus un jeune homme ; et c'est faire injure à un homme de lui dire qu'il est en enfance. « Lorsque j'étais enfant, dit l'apôtre S. Paul, je parlais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant, mais, étant devenu homme, j'ai vidé et comme évacué tout ce qui venait de l'enfance[2]. » Mais au contraire, dans la vie surnaturelle et divine de la grâce, l'enfance croît et se perfectionne avec l'âge, et plus un homme est parfait en grâce et en sainteté chrétienne, plus il est enfant, non de corps, mais d'esprit, *non sensibus sed malitia*[3]. Il croît admirablement en diminuant ; il commence en achevant. Lorsque l'homme aura fini, dit le Sage, c'est pour lors qu'il commencera : *Cum consummaverit homo, tunc incipiet* (Ecclé.,

1. On trouve actuellement cet ouvrage à la librairie Lethielleux, in-32 de 228 pages.
2. *I. Cor*, XIII, 11.
3. *I. Cor*, XIV, 20.

XVIII, 6). Et jamais il n'est plus petit que lorsqu'il est plus grand. C'est pourquoi l'état et la grâce de l'enfance du divin Jésus est propre à tous les âges et à toutes les conditions. »

On pourrait croire, quand on n'a des enseignements de Notre-Seigneur qu'une connaissance superficielle, que c'est là une dévotion facultative. Aussi, avec quelle conviction Jean Blanlo s'appliqua-t-il à détromper son lecteur : « Il faut nécessairement et de nécessité de salut, devenir enfant pour être sauvé ; le Fils de Dieu qui est la vérité même, nous l'a dit avec serment : *Amen dico vobis*. En vérité, je vous le dis ; le croira qui voudra, l'entendra qui pourra, c'est un article de foi et cela est tellement vrai que le Fils de Dieu qui est la sagesse et la grandeur même s'est fait petit enfant, prenant naissance dans le sein d'une Vierge, se faisant allaiter de son lait, se laissant conduire par elle ; et en un mot, s'assujettissant à toutes les nécessités ou fonctions pour nous apprendre qu'il faut être enfant comme il l'a voulu être, pour nous donner la grâce de cet état par le mystère de son enfance. *Parvulus enim natus est nobis* (Isaïe, IX, 6). Car c'est pour nous qu'il s'est fait enfant ; il faut donc qu'il y ait un grand mystère caché sous cet état, puisque l'Ecriture qualifie si souvent le Fils de Dieu de cette qualité d'enfant : *Puer*.

Cette science de l'Enfance de Jésus est bien cachée aux sages du monde, parce que c'est la science des petits : *Et intellectum dat parvulis* (Ps. CXVIII, 130). »

Après avoir établi la nécessité de devenir enfant pour être sauvé et fait ressortir l'excellence de cette doctrine de l'enfance chrétienne, Jean Blanlo va nous dire au chapitre troisième en quoi consiste l'esprit d'enfance et de petitesse chrétienne. Ce chapitre n'a qu'une page et ne renferme guère qu'un phrase dans laquelle, semblable à un peintre qui, voyant son modèle sous un bon jour, multiplie les coups de pinceau pour en fixer les traits, l'auteur accumule les incidentes pour ne rien omettre des éléments d'une définition qui, visiblement, lui tient grandement à cœur.

« L'esprit d'enfance et de petitesse chrétienne, c'est, dit-il, un certain état et disposition de l'âme, dans laquelle, étant éclairée de la lumière de la grâce, elle connaît clairement et reconnaît humblement qu'elle n'a ni esprit ni jugement pour se conduire dans les voies du salut ; et ensuite, s'abandonne en toute simplicité à Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour vivre en la foi, et se lais-

ser conduire à son esprit pour connaître sa volonté ; et cela sans murmurer, ni trop raisonner et réfléchir sur elle-même, ni sur ceux qui la conduisent, ni sur les moyens dont ils se servent, n'ayant point d'autre intention que de plaire à Dieu seul en faisant sa sainte volonté qui lui est notifiée ou intérieurement par inspiration, ou extérieurement par la déclaration de ceux qui la conduisent, et à qui elle obéit, comme un enfant à son père, au nom de Dieu dont ils tiennent la place. »

Le reste du livre ne sera que le développement de cette définition, où l'auteur nous dira « les qualités et conditions propres à cet état pour le mieux entendre. Et, premièrement, de renoncement au propre esprit ; secondement, de l'abandon total de soi et de l'indifférence à tout ; troisièmement, de la simplicité ; quatrièmement, de la pureté ; cinquièmement, de la douceur et de la mansuétude ; sixièmement, enfin, de l'innocence qui est une propriété de l'enfance chrétienne.

Il n'est pas difficile de voir, par ce simple aperçu, — et je souhaite que beaucoup de lecteurs le voient mieux encore en méditant son livre, — combien tout l'enseignement de Blanlo est conforme à celui de l'aimable Sainte de Lisieux. Aussi étais-je curieux de savoir si Sainte Thérèse n'avait pas eu connaissance du livre de son compatriote. Ses biographes n'en disent rien. Je me suis adressé au Carmel. On m'a « donné l'assurance qu'elle ne l'a pas connu ; au reste, a-t-on ajouté, les seuls livres qu'elle ait un peu pratiqués sont S. Jean de la Croix et le P. Surin. Puis, vite elle s'est dégagée de toute science livresque, ne se nourrissant plus que de l'Evangile et de l'Imitation... fidèle surtout aux inspirations et lumières de l'Esprit Saint ».

J'avoue que, d'abord, mon secret désir était d'apprendre que, peut-être, Sainte Thérèse aurait connu le livre de Blanlo. Mais à la réflexion, j'ai été plus satisfait de penser que, pour l'instruire, Notre-Seigneur avait voulu se passer de tout intermédiaire et j'ai mieux apprécié encore ce qu'écrivait au XVII[e] siècle son compatriote de Bayeux : « Cette science est si haute et si relevée qu'il a fallu que le docteur et le maître qui l'a enseignée aux hommes ait été un Homme-Dieu. C'est Notre-Seigneur Jésus-Christ, sans lequel les hommes n'eussent pu et n'eussent voulu savoir ce que c'est que l'enfance et l'humilité chrétienne, tant ils sont remplis

de l'esprit de grandeur et de superbe qui est l'esprit comme héréditaire du genre humain...

O leçon inconnue à toutes les académies de philosophes ! Le docte Platon ne l'a pas sue, et l'éloquent Démosthène l'a ignorée. C'est une leçon qui s'apprend sous les portiques de Bethléem, et non pas sous celui de Zénon ; leçon qui passe pour niaiserie parmi les sages mondains, et qui, néanmoins, fait toute la sagesse des Saints. Heureux les disciples qui entendent bien cette leçon, et qui en font leur principale étude, la répétant sans cesse, non seulement par cœur et par mémoire, mais encore de cœur et d'affection, *mitis et humilis corde*, douceur et humilité cordiale ; leçon dont Jésus est le seul maître et les auditeurs ne sont autres que des enfants et de petits pauvres. »

J. Blouet.

Notes sur la prédication

IV. — L'auditoire antiparlementaire

Remarquez, je vous prie, avec quelle facilité, de nos jours, l'on triomphe d'un manifeste d'école ou d'un programme électoral, en déclarant simplement, avec la moue de style requise en pareil cas, que c'est là un morceau « oratoire ». Dans une conférence à l'Ecole Normale, Brunetière jeune lançait un jour cette boutade : « le très éloquent Lacordaire, et quand je dis très éloquent, c'est déclamatoire que je veux dire[1]. »

Et voilà que surgit un nouvel obstacle auquel nous n'avions pas encore songé : le discrédit, injuste ou motivé, dans lequel a sombré depuis cent ans — « on nous en a tant dit ! » (Péguy) — depuis quinze ou vingt ans surtout, la palabre, la parlotte, entraînant ou risquant d'entraîner dans sa ruine la divine Parole, d'importation pourtant et d'essence si différentes ! De nos jours le dernier des freluquets se rengorge et pense avoir décoché un trait à faire pâlir de jalousie la Reine des Parthes, parce qu'il aura traité Bossuet, Mirabeau, Poincaré, de personnages éloquents. Eloge qui dans les bons vieux coins traditionnels peut encore conserver son parfum de courtoisie, mais qui dans les milieux « à la page » prétend bien s'effiler en pointe assez outrageante.

Plus encore que de la parole publique nos contemporains font-ils fi de sa technique désuète, de son apprentissage, de tout ce qui de près ou de loin concerne le métier. Cette sublime analyse des conditions de la persuasion, cet art qui reposait sur l'étude des

1. M. Emile Henriot dans l'*Art de former une bibliothèque*, *Annales*, 14 nov. 1926, loue ainsi les classiques : « (On) y trouve la vie et condensée avec un art parfait, *sans éloquence*, l'expérience la plus nourrie et la plus vraie ».

lois profondes de l'âme humaine[1], la rhétorique, si j'ose prononcer ce nom si mal famé, n'est plus enseignée nulle part. Son nom a survécu, mais au simple titre d'injure. N'oublions pas que le lion faillit mourir du coup de pied de l'âne...

On nous permettra bien de répéter que ce sont là des torts certains et que d'un tel état d'esprit résultent d'incalculables dommages. Des hommes d'Eglise, parfois fort graves, oublient non sans étourderie que dans l'Eglise la parole sainte est vraiment un ministère, le ministère primordial. De droit divin la parole est nécessaire, avant même le Baptême, avant l'Eucharistie. « C'est à la parole, disait à de jeunes apprentis, de la chaire, le P. de Ravignan, que Dieu a voulu confier son action, sa Création, sa Rédemption. La parole divine est le grand mobile de tout. Il faut se pénétrer de la force incalculable de son ministère[2]. »

Il y aurait donc beaucoup à réagir, beaucoup à réparer, plus d'une coulpe à battre sur nos propres poitrines, avant de faire « mea culpa » sur la poitrine d'autrui. Pour des motifs au moins étranges, trop d'écrivains, laïques ou ecclésiastiques ont pris à tâche — mission pour le moins stérile — de larder de brocards la

1. « La rhétorique ou art de persuader est un art, et sans doute le plus général de tous, puisqu'elle a pour objet l'ordre du discours, et qu'aucune démarche de l'esprit humain ne se passe du discours, puisque l'acquisition, le développement et la démonstration de la vérité prennent nécessairement dans tous les genres la forme du discours ». Pierre Lasserre, *La doctrine officielle de l'Université*, p. 380.

2. « Mes enfants, disait le saint Curé d'Ars dans un de ses catéchismes, ce n'est pas peu de chose que la parole de Dieu ! Les premiers mots de Notre-Seigneur à ses Apôtres furent ceux-ci : « Allez et instruisez », pour nous faire voir que l'instruction passe avant tout. Mes enfants, qu'est-ce qui nous a fait connaître notre religion ? Ce sont les instructions que nous avons entendues. Qu'est-ce qui nous donne l'horreur du péché, nous fait apercevoir la beauté de la vertu, nous inspire le désir du ciel ? les instructions. Qu'est-ce qui fait connaître aux pères et aux mères les devoirs qu'ils ont à remplir envers leurs enfants ; aux enfants, les devoirs qu'ils ont à remplir envers leurs parents? les instructions. » *Le Bienheureux Curé d'Ars*, par Joseph Vianey, p. 38.

Dans le magnifique tableau que trace Janssen de la vie catholique en Allemagne à la fin du moyen âge, la prédication tient une place de choix. Tout un chapitre est consacré au rôle de quelques puissants orateurs dont le plus célèbre est G. de Kayserberg. Dans ce chapitre paraît la dévotion extrême des Allemands de cette époque pour la parole sacrée. Janssen cite quelques textes intéressants, celui-ci, entre autres, du *Manuel de Théologie pastorale* de Jean Ulrich Surgant (1503) : « La prédication contribue plus que tout autre moyen à la conversion de l'homme. C'est elle surtout qui opère le retour à Dieu du pécheur par la pénitence. Lorsque tu laisses perdre quelque chose de la parole de Dieu, tu commets un aussi grand péché que si par une négligence sacrilège tu laissais tomber à terre une parcelle du Corps de N. S., etc. (p. 27 de la traduction française).

prédication contemporaine. Ils n'omettent jamais une occasion, fortuite ou solennelle, de rappeler, à ceux qui le savaient de reste, que tout ce qui est sermon, allocution, harangue, panégyrique ou homélie les horripile au plus haut degré. Ils ne refusent point d'avouer en toute simplicité, qu'ils vident là de vieilles querelles. Ces coups de griffe passés à l'état de tic, les soulagent, paraît-il, de quelques mésaventures lointaines, celles que connaît tout débutant conférencier, mais dont ne s'est jamais rétabli leur amour-propre. Le spectateur y trouve plaisir tant que l'attaque s'en prend à tel ou tel ton, à tel ou tel mode plus ou moins heureux. Où il s'écrie : « holà ! » c'est quand le fleuret subitement démoucheté se fait nuisible, mortel au grand et vivant instrument de droit divin, irremplaçable, dont Dieu a voulu se servir pour établir, pour propager son règne, le message parlé, la prédication catholique. De grâce, calmons dans l'oraison certains griefs puérils ; n'en faisons point pâtir les pauvres âmes. La tâche est telle à leur service qu'il n'est nul besoin qu'on vienne d'ailleurs la compliquer.

La foi est le commencement du salut. Inlassablement, le prêtre doit révéler[1] : *Constanter ingerenda Dei cognitio est.* C'est le rôle du prêtre d'enseigner comme le ruisseau coule. La cause à laquelle Dieu a confié la redoutable mission de convertir le monde, nul n'a le droit, même en raillant, et la plaisanterie eût-elle le mordant de la nouveauté, de l'assimiler aux causes un peu compromises du speech électoral ou parlementaire, de la séparer par de simples nuances du toast de Congrès, de la conférence mondaine, du discours de comice agricole. Le ministère confié par Jésus-Christ à ses apôtres écrase de la sublimité de son essence originale, toutes les analogies profanes.

Assurément, l'Eglise aura toujours besoin de prêtres qui cultivent les hautes sciences ecclésiastiques et profanes, ou qui s'adonnent aux humbles besognes du diaconat, les diacres étant venus cruellement à manquer. L'Eglise réclame surtout des prêtres qui vaquent aux fonctions propres du saint ministère, *praesse*, *baptizare*, *benedicere*, *visitare infirmos*, etc. Mais parce que, comme dit Bossuet, « nous n'avons rien de plus vénérable que la prédication de

1. Il est nécessaire, écrivait Donoso Cortès à Montalembert, que la vérité frappe les oreilles et y retentisse toujours et toujours, si ses échos doivent arriver jusqu'au sanctuaire secret où les âmes gisent énervées et endormies.

l'Evangile », rien de plus urgent, non plus, ceux-là qui se dévouent aux rudes labeurs de la science, ou qui s'épuisent dans les diverses fonctions du ministère auront à cœur de ne jamais déprécier ces deux activités suprêmes et primordiales : « *nos autem orationi et ministerio verbi instantes* ». (*Act.* VI, 4).

Et même parmi l'ensemble des apôtres qui se consacrent plus particulièrement à ce dernier ministère, il ne faudrait pas se hâter de condamner ceux-là qui à juste titre estiment que la parole divine ne peut que gagner, comme intérêt, comme efficacité, à se mûrir dans la retraite, à se nourrir par l'étude, à se façonner lentement dans ce que l'un des plus grands d'entre eux, celui dont on a dit qu'il était « la vertu prêchant la vérité », appelait le martyre de la composition, afin que toujours plus précise, probe, claire, appropriée, séduisante, la parole obtienne son plein effet sur les âmes.

Que de fois l'Apôtre saint Paul, dans ses Epîtres, est revenu sur cette largeur d'esprit, sur cette bienveillance mutuelle, cette concorde et cette entr'aide constante qui doivent régner entre les différentes fonctions et ministères pour l'édification du corps du Christ tandis qu'il est en pleine croissance, l'Eglise !

A. DÉCOUT.

L'Actualité Religieuse

LES CONVULSIONS MEXICAINES

1. — Une campagne de conférences

Je termine une première tournée de conférences sur le Mexique martyr. Commencée en mars, à Toulouse, continuée par Tours, Angoulême, Grenoble, Cahors, Nîmes, Reims, Cauterets, Vichy, elle se termine par le magnifique meeting de l'Alhambra, à Bordeaux. — Préparé par une trentaine d'œuvres catholiques fédérées, par les articles de la *Liberté du Sud-Ouest*, d'abondantes distributions de tracts, par une affiche monumentale : « *Le Mexique martyr* » — traversée d'une immense croix rouge qui, dans toutes les avenues de la grande ville, attirait et fixait le regard, ce meeting fut une grande manifestation de solidarité chrétienne et d'union sacrée. Nombre de protestants, d'israélites, de libres-penseurs y participèrent. Quelques honteuses protestations se perdirent dans le tumulte des applaudissements.

L'appel cinq fois répété de Pie XI à la conscience du monde civilisé, a été entendu, acclamé par de véritables foules. Le Saint Père, par une lettre du Cardinal Gasparri, en date du 4 septembre 1928, a bien voulu témoigner sa satisfaction de voir glorifier « *l'héroïsme des chrétiens du Mexique qui ont proclamé la Royauté du Christ, même en face de leurs bourreaux* ». A côté des criminelles solidarités qui s'efforcent d'ensevelir tant de victimes « *sous la pierre tombale d'une vraie conjuration du silence* », la solidarité chrétienne et civilisée commence à s'affirmer. Ces meetings et ceux qui se préparent à Toulouse, Tarbes, Poitiers, Genève, etc... apportent aux catholiques persécutés plus qu'un réconfort. Une haute personnalité ecclésiastique mexicaine écrivait dernièrement : « Ces campagnes de presse et de conférences gênent grandement le président Calles. » Celui qui fait le mal hait la lumière.

2. — Les bruits de paix

Depuis deux mois, des bruits de pacification nous arrivent d'Amérique et quelques sages en tirent prétexte pour conseiller le silence. Il faut leur répondre — 1° Supposé que ces rumeurs régulièrement renaissantes depuis 1926 soient fondées, le meilleur moyen de les transformer en réalité est de continuer à dévoiler les crimes du dictateur ; 2° Il ne s'agit pas seulement d'arrêter l'incendie actuel, mais plus encore, de le conjurer pour l'avenir. Les horreurs, les massacres d'aujourd'hui ne sont qu'un épisode du martyre qui dure depuis un siècle. Sans remonter plus haut, la dictature de Carranza (1914-1919), l'auteur de la Constitution de Queretaro, arme sanglante de Calles, fut marquée par des massacres auprès desquels ceux d'aujourd'hui sont jeux d'enfant : « 300.000 Mexicains tués, plus d'un million de morts de faim. Le Mexique ruiné, les églises désaffectées, les prêtres chassés, les institutions religieuses (dont plusieurs de femmes) envahies, profanées dans des circonstances qu'on ne peut convenablement décrire. » Tel fut, d'après Lane Wilson, ambassadeur des Etats-Unis à Mexico, le bilan de la persécution Carranziste. La guerre et le silence de la presse nous empêchèrent d'y prêter attention.

Ces cataclysmes périodiques dont Mgr Curley, primat des Etats-Unis, affirme que l'explication essentielle se trouve à Washington, expliquent ce fait : le Mexique, pays près de quatre fois grand comme la France, un des plus riches du monde, est peuplé seulement de quinze millions d'habitants ! Le monde civilisé ne va-t-il pas enfin signifier aux conjurés de Wall-Street, pétroliers et brasseurs d'affaires : « Laissez le Mexique vivre et grandir en paix » ?

3° Le martyre du Mexique nous apporte à tous des leçons qu'il demeurera longtemps nécessaire d'étudier ; leçons d'héroïsme des confesseurs de la foi ; leçons d'apostolat. La lettre pastorale de Mgr l'évêque de Huejutla sur les responsabilités des catholiques est à méditer ailleurs qu'au Mexique. Nous avons à lutter contre le laïcisme, le socialisme, le communisme... Nulle dissertation ne vaudra, auprès des foules, l'exposé tout nu des crimes auxquels ils ont abouti là-bas. Nous dénonçons le paganisme d'une certaine économie libérale réprouvée par l'Encyclique *Rerum Novarum*. Le rôle de la haute finance américaine et internationale au Mexique, n'éclaire-t-il pas de lueurs tragiques les paroles du Pontife ? Pie XI

a maintes fois dénoncé un nationalisme païen qui n'a rien à voir avec le vrai patriotisme. C'est au nom de ce nationalisme que Calles rêve d'une Eglise nationale étroitement asservie à l'Etat.

3. — Le Mexique et l'Organisation Civique Internationale

J'ai dégagé plusieurs de ces leçons dans mon livre : « *Le Mexique Martyr*[1] », guidé en cela par mes informateurs mexicains et américains. Quelques nouveaux documents viennent les confirmer. C'est d'abord le *Mémoire* rédigé par l'*Organisation Civique Internationale* de San Antonio, Texas (Etats-Unis) et présenté à la sixième conférence panaméricaine par la délégation de Colombie. Ce formidable réquisitoire résume tout ce que j'ai dit sur la terreur qui désola le Mexique sous Madéro, Carranza, Obrégon, Calles, depuis 1911 ; sur le rôle abominable joué par les gouvernants et les financiers des Etats-Unis. Nul écrivain français n'a encore rien écrit qui égale la rigueur inexorable de cette philippique rédigée par des Nord-Américains de toutes les confessions.

Voici un document peut-être plus suggestif encore, le *rapport* demandé au Dr ROBERT GREENFIELD, citoyen des Etats-Unis, par la même Organisation Civique Internationale[2].

« Comme protestant et partisan de la maçonnerie, je jugerai les attentats anticatholiques du Mexique, dans la pensée de défendre mon pays plus que dans celle de dénoncer les injustices qui oppriment les catholiques... Constatons néanmoins qu'à l'exception de quelques pasteurs protestants, et de quelques chefs maçons, nous réprouvons tous la *forme barbare* employée par le gouvernement radical du général P. E. Calles pour combattre les catholiques. Le gouvernement sorti de la révolution carranziste, puis celui d'Obregon et de Calles ont appliqué le programme de la révolution mondiale dont l'article premier est la destruction de toutes les religions. Le Mexique étant catholique, l'assaut contre le catholicisme devait être très violent. Dans cet assaut, les radicaux mexicains ont trouvé un puissant appui dans la maçonnerie qui a une grande influence à la Maison Blanche, au point qu'elle a pu faire envoyer comme ambassadeur à Mexico M. Morrow, protecteur dévoué de plusieurs sectes anticatholiques.

« Naturellement, le Gouvernement des Etats-Unis ne permettra aux radicaux mexicains d'accomplir leur programme révolutionnaire que sur les points qui *servent les intérêts nord-américains*.

« Mais, pour ce qui est de la lutte d'extermination contre le catholi-

1. Paris, Bonne Presse, 166 p., nombreuses illustrations, 3 francs.
2. Publié *en partie* par *La Croix*.

cisme, nous sommes assurément *d'accord, maçons et protestants*, pour donner au Gouvernement de Calles une aide franche et efficace. La raison est claire. Le catholicisme est une religion envahissante qui, en peu d'années, a conquis 15 % de notre population et menace même de conquérir le Gouvernement. Tandis que les églises protestantes gardent peu de fidèles, bien qu'elles leur distribuent maints secours pour les attirer, les églises catholiques exploitent les fidèles et sont toujours pleines.

« C'est là une absurdité qui contrarie beaucoup les chefs du protestantisme dont les intentions sont excellentes et la bonne foi parfaite.

« Si la civilisation nord-américaine a servi le monde entier matériellement, il est naturel que nous cherchions aussi à dominer spirituellement. Nous estimons le protestantisme plus conforme que le catholicisme — religion moyenâgeuse — à la culture moderne.

« L'Amérique espagnole devrait nous savoir gré des millions de dollars que nous dépensons pour propager l'Evangile par des œuvres protestantes, aussi utiles que la Y.M.C.A., nos institutions sportives et missionnaires. Sortir du catholicisme pour entrer dans le champ si vaste du protestantisme est, sans nul doute, un progrès. Nous autres, Nord-Américains, nous avons toujours regardé, depuis un siècle, la religion catholique comme un obstacle insurmontable à la *fusion de tous les pays* d'Amérique en une grande confédération. Nul ne peut inculper ce noble désir d'américaniser le continent, ni juger possible la réalisation de cet idéal tant que durera la superstition latine qui nous a toujours devancés...

« Le grief principal que nous, Anglo-Saxons, faisons, avec pleine justice, au catholicisme espagnol, est d'avoir produit une *race hybride* qui nous a empêchés d'accepter l'annexion de territoires riches, mais peuplés par une race inférieure. Le protestantisme, au contraire, plus pratique, plus conscient des libertés, admet comme une nécessité *l'extermination des Indiens ou leur réclusion* dans des réductions qui empêcheront le « métissage ».

« De ce point de vue, nous, protestants nord-américains, nous ne pouvons voir qu'avec sympathie le mouvement anticatholique du président Calles et nos espérances sont fondées encore sur un autre motif, c'est que, *né en Arizona, Etats-Unis, il y étudia, enseigna et prêcha l'Evangile comme pasteur dans une de nos églises.*

« J'affirme néanmoins de nouveau, sans ambages, que la majorité des Américains ne peut approuver les moyens extrêmement rigoureux employés par les autorités d'un pays voisin et c'est pour cela que je me suis enrôlé dans l'*Organisation Civique Internationale*. Car je sais que, lorsque le général Calles aura détruit le catholicisme, cédant toujours aux influences radicales, il prétendra agir de même avec les autres religions. Et il ne sera pas facile de le faire renoncer à ce programme radical qui est en opposition avec les institutions des Etats-Unis.

« Il reste que la vigueur de notre pays tend à se manifester en *élargissant ses frontières*. Mais les Hispano-Américains qui dénoncent notre impérialisme n'ont rien à craindre des politiciens de Washington, ni des loups de Wall-Street, ni des capitaines d'industries, ni des flibustiers ! Le mouvement américain actuel est civilisateur.

« L'impérialisme américain enraciné maintenant dans les conseils épiscopaliens protestants et parmi les grands chefs de la maçonnerie apporte des avantages très clairs : les forces spirituelles des Etats-Unis qui envahiront l'Amérique espagnole n'emploieront pas d'armées ; en tout cas, elles ne s'imposeront que par les forces militaires de chaque pays, comme cela se passe au Mexique.

« Si l'Amérique espagnole a bénéficié de notre influence civilisatrice, si elle jouit de notre civilisation matérielle, il est naturel qu'elle aspire à une *identification* absolue avec nous, au spirituel, convaincue que les richesses et le progrès s'allient mieux avec nos institutions religieuses qu'avec le catholicisme. Il est certain que sa vieille religion créa une architecture, une sculpture, une peinture, une musique et une littérature ; mais tous ces trésors ne servent en rien à procurer le bonheur des peuples.

« Pour tout ce que j'ai dit, je propose à l'*Organisation Civique Internationale* de se borner à réclamer des délégués panaméricains, à la Sixième Conférence de la Havane, qu'ils recommandent au général P. E. Calles de ne pas ôter la vie aux catholiques obstinés, de ne pas outrager les femmes, de ne pas permettre à ses subordonnés, sous prétexte de détruire le catholicisme, de voler, d'assassiner, de violer les droits des citoyens, *comme il est évident qu'on le fait maintenant.* »[1] (New-York, 20 décembre 1927.)

Un tel factum rédigé par un homme qui s'estime libéral représente bien la pensée de l'Américain moyen... et elle est atroce. Tant que l'Europe permettra à ces volontés impérialistes d'agir librement, le Mexique saignera sur sa croix. De honteuses alliances, comme celle de l'ultra nationaliste indien Calles, avec des hommes pour qui l'extermination de l'Indien est une condition de progrès, continueront à désoler ce pays qui s'obstine à garder son idéal, à ne pas voir le dernier mot du bonheur et la fin de l'homme dans le machinisme et la fabrication en série.



Un autre rapport présenté à l'*Organisation Civique Internationale*

1. On trouvera dans le livre de M. Louis Guilaine : *L'Amérique Latine et l'Impérialisme Américain*. A. Colin, 1928, de nombreuses citations tout aussi éloquentes. Ce livre, d'ailleurs, est plus que *sujet à caution* en ce qui concerne la persécution mexicaine. Sa documentation, sur ce point, est simplement nulle.

L'article de Georges Lechartier : *Le martyre du Mexique* (*Correspondant*, 25 juin 28) complète et rectifie très heureusement, sur ce point et plusieurs autres, l'étude de M. Guilaine. L'auteur estime, par exemple, que le nombre des prêtres martyrisés doit approcher de 500. Après avoir raconté un certain nombre d'abominations commises par les persécuteurs, il se demande comment expliquer l'indifférence du monde civilisé, en face de ces hécatombes, et répond : « Lorsque l'assassinat fait plus d'un million de victimes par an, aux yeux de l'opinion du monde il devient respectable ».

par l'avocat LÉONARDO DE LA FUENTE, donne une note différente. Comme le Dr Greenfield, M. de la Fuente constate le rôle prépondérant joué par le protestantisme et la maçonnerie nord-américains dans les malheurs du Mexique. Mais au lieu de l'excuser, il y dénonce un crime. Il rappelle quelques-uns des traits de la persécution actuelle, cités dans mon livre : virus de la tuberculose, de la syphilis injectés à des prisonniers, femmes déshonorées, martyrisées, enfants et vieillards suppliciés ; pillage, bantidisme déchaînés ; catholiques dépouillés et protestants protégés, subsidiés.

« Les Mexicains, écrit-il, revivent l'histoire du siècle passé. Le vice-président Gomez Farias (rival et émule de Santa-Anna), signant à la Nouvelle-Orléans une convention avec les hauts fonctionnaires de la maçonnerie américaine, où il s'engage à préparer l'annexion aux Etats-Unis d'une bonne partie du territoire mexicain. » (Cette annexion se fera en 1848, sous la Dictature du président sectaire, Santa-Anna.) Trois millions de Mexicains, affirme la Fuente, ont dû s'exiler aux Etats-Unis, fuir leur pays ensanglanté, terrorisé et ruiné par Calles. — « Quiconque, conclut-il, aime la liberté, même s'il ne sympathise pas avec le catholicisme, doit combattre les despotes mexicains. » (New-York, 22 décembre 1927.)

***

4. — Une intervention à la Chambre de la République de l'Uruguay

Le 11 avril 1928, le Dr Hugo Antuña, député de l'Union Civique de Montevideo, flétrit à la Chambre, applaudi par tous ses confrères, et par les tribunes, la barbarie de Calles.

« Il est un Gouvernement, débute-t-il, celui du Mexique, qui déshonore la civilisation américaine. Quand la justice légale des Etats-Unis s'apprêtait à appliquer la peine de mort à deux hommes (Sacco et Vanzetti), accusés de délits communs, cette chambre vota, par deux fois, une supplique d'indulgence et j'ai soutenu cette motion. Maintenant que le président Calles, sans aucun jugement, fusille par centaines ses adversaires, il serait honteux et absurde que cette Chambre observe un silence total... Impossible d'énumérer tous les attentats commis au Mexique. Le système à l'ordre du jour est le massacre en masse des adversaires politiques et religieux : et cela avec des raffinements de cruauté attestés par des photographies ; le chef de la police assistant aux exécutions, la cigarette à la bouche ; ces neuf ouvriers catholiques pendus aux arbres en face de l'église de Jalisquillo et dont le journal non catholique *Liberty Magazine* a publié la photographie ! ! Exécution sans jugement des prêtres, des généraux Serrano, Gomez, Alfonso de la Huerta, V. Gonzalez, Ahumada, Quijano, Lazo de la Vega, etc., etc.

« Malgré l'inexorable censure de Calles, qui ne permet de connaître qu'une petite partie des atrocités commises, même les journaux américains qui sympathisent avec le Dictateur, comme l'*Evening World*, ont dû fustiger les dernières exécutions... Le Dr. Albinana, correspondant de l'*A.B.C.*, déporté par Calles, lui adresse, du milieu de l'océan, un message où il flétrit toutes ses abominations... Le général calliste Salinas, exilé aux Etats-Unis, déclare au journal *La Nation*: « J'ai dû fuir pour sauver ma vie, car le président exigeait que j'extermine les meilleurs citoyens. » Le journal de Mexico, *Excelsior* (favorable à Calles), dit dans son Editorial du 2 février : « Nous comprenons qu'on applique la peine de mort. Ce que nous ne comprenons pas, c'est qu'on l'applique sans jugement, sans nulle garantie, sans nul respect des formes juridiques.. Même si les Mexicains étaient les pires criminels, ils devraient être jugés et non exterminés *comme des fauves.* »

« Mon acte d'accusation ne saurait être indifférent à un Gouvernement démocratique pour qui la liberté, l'humanité, ne sont pas de vains mots. »[1]

Un autre député, le Dr Silvestre Perez, ayant porté à la Chambre de l'Uruguay un semblable réquisitoire et accusé par le ministre plénipotentiaire de Calles d'avoir parlé sans connaissance de cause, répond vertement le 17 avril 1928.

« Le monde civilisé tout entier connaît, comme moi, par des documents irrécusables, les crimes de votre gouvernement, qui sont la honte de la civilisation. Né d'un juif turc et d'une mère aztèque, Calles est l'esclave des banquiers juifs de Wall-Street... C'est par câblogramme qu'il leur a fait savoir que les lois sur l'expropriation du sous-sol, qui menaçaient le monopole des pétroles acquis aux capitalistes yankees, ne leur seraient pas appliquées. En échange, Calles a reçu quelques millions et la facilité de fusiller des milliers de catholiques. — Or, nul ne peut nier, ajoute M. Perez, que persécuter les catholiques, c'est ruiner les fondements de l'unité religieuse de l'Amérique latine, ruiner le rempart moral, spirituel, traditionnel de *notre unité* contre le protestantisme maçon, capitaliste et militaire des banques de Wall-Street. Ces puissances menacent de conquérir notre Amérique et d'abord le Mexique, à qui on arracha pour commencer deux millions de kilomètres carrés. »

1. Comme conclusion à son discours, M. Hugo Antuna déposait, le 15 mai 1928, sur le Bureau de la Chambre, un vœu d'Adresse au Conseil de la *Société des Nations*, pour qu'elle fasse cesser la terreur mexicaine. L'exposé des motifs s'exprime ainsi : La tyrannie mexicaine attente à *trois droits primordiaux et intangibles* : 1° Le droit de professer librement sa religion; 2° Le droit de n'être pas condamné sans jugement ni défense; 3° Le droit à la vie. Là où la peine de mort est légale, elle ne peut être appliquée que pour des crimes et avec toutes les garanties juridiques, contrairement à ce qui se passe au Mexique.

5. — Une oraison funèbre

L'archevêque de San Antonio, Texas (E.-U.), Mgr Drossaerts, présidant les obsèques de Mgr Ignacio Valdespino y Diaz, évêque mexicain d'Aguascalientes, exilé aux Etats-Unis, fait un exposé courageux des persécutions mexicaines et des responsabilités américaines.

« Il y a trois semaines, dit-il, mourait, exilé, le Primat de l'Eglise Mexicaine, et nous voici réunis pour les obsèques d'un autre évêque exilé... Le plus triste, c'est l'apathie du monde civilisé. Le Mexique baigne dans le sang et les larmes de ses meilleurs enfants et les nations demeurent froides et indifférentes. L'unique souverain qui ait élevé la voix est le Pape Pie XI. La liberté est crucifiée à nos portes et les Etats-Unis assistent au spectacle avec une parfaite indifférence. Et nous recherchons les faveurs et l'amitié de ces hommes aux mains rouges du sang d'innombrables victimes innocentes. Si la parole du grand Américain, Abraham Lincoln : « *Ceux qui refusent la liberté à autrui ne la méritent pas pour eux-mêmes* », si cette parole est conforme à la justice de Dieu, nous ne pouvons garder la liberté longtemps de ce côté du Rio Grande.

« Le peuple mexicain est lié à son gibet, mais c'est nous, hélas ! qui avons aidé à forger ses chaînes... N'avons-nous pas aidé le misérable Carranza et le bandit Villa, élevé à la présidence Alvaro Obregon, conquis l'amitié de Calles, en lui fournissant des aéroplanes pour exterminer les martyrs de la liberté de conscience ? — En dernière analyse, c'est nous qui sommes, en grande partie, responsables de la tragédie mexicaine. L'Eglise mexicaine était trop riche, disait-on, et les évêques qui meurent, chez nous, n'ont pas de quoi payer leurs funérailles et sont enterrés par charité !...

« Nous ne demandons pas une intervention armée, les catholiques mexicains ne la demandent pas, mais l'honneur réclame des nations civilisées une protestation virile contre un gouvernement oppresseur de toutes les libertés. Comment expliquer notre silence ?

« Notre République fut fondée par des hommes qui estimaient la résistance à la tyrannie obéissance à Dieu... Mgr Valdespino a préféré souffrir l'exil, la misère, la mort que manquer à son Devoir. On a dit que le mot le plus noble de la langue anglaise est : *Devoir.* Celui qui repose dans ce cercueil est mort martyr du devoir... »

Comme il fallait s'y attendre, le consul général du Mexique contesta les affirmations de l'archevêque et l'invita à passer la frontière pour constater que la liberté n'était pas « crucifiée au Mexique[1] ».

1. J'ai reçu moi-même se semblables démentis. Le 15 juillet 1928, M. Robert Morche, directeur de la *Revue des Indépendants*, m'écrit: « ...Je viens d'analyser votre livre et de m'en inspirer pour une étude sur les Martyrs du

« L'invitation, répondit l'archevêque, le 29 mai 1928, rappelle celle-ci : « Entre dans ma maison, disait l'araignée à la mouche. » D'autres, en grand nombre, sont ainsi entrés qui ne reviendront plus, comme le jeune et vaillant Lucio Blanco et Alfonso de la Huerta, tous deux séquestrés en territoire américain, livrés à Calles et fusillés. Senor Consul, je n'ai rien à ajouter à mes déclarations : La liberté est bien morte au Mexique..., il n'y reste qu'une loi, *celle de la jungle*. Ce serait une victoire de la civilisation que tous les pays, les Etats-Unis en tête, protestent contre l'orgie de crimes qui, depuis plus de deux ans, ensanglante l'autre côté de Rio-Grande. Cent soixante-cinq prêtres massacrés, tous les biens d'Eglise volés, tous les droits civiques supprimés, des religieuses outragées ! ! ! Si le peuple américain soupçonnait la centième partie des horreurs mexicaines, il y aurait dans tout le pays un tel cri d'indignation, affirme M. J. P. Morgan, que le Gouvernement de Washington se verrait obligé de protester contre ces atrocités incroyables et de lever l'ambargo sur les armes catholiques, ambargo qui seul soutient Calles contre la volonté des 98 % de son peuple. »

6. — Nouveaux Martyrs (Extraits de lettres)

Le 31 mai 1928, le P. J. Perez, franciscain, est arrêté, comme il apporte les derniers sacrements chez d'humbles paysans ; conduit pieds nus à Salvatierra, les callistes le pendent et lui ouvrent la gorge d'un coup de baïonnette.

Le 8 mars 1928, le P. Nieves, Augustin, est arrêté exerçant son ministère dans le village de Casacas et dirigé aussitôt vers le peloton d'exécution. A genoux, il prie un instant pour ses bourreaux, se relève et dit aux soldats : « A genoux ! Je vous donne

Mexique. Par loyauté, j'ai averti le Ministre du Mexique de mes intentions et il vient de m'affirmer par lettre que : 1° aucun catholique, prêtre ou laïc, n'a été supplicié ou martyrisé par les troupes mexicaines ; 2° on n'a fusillé personne du seul fait d'être catholique romain, de dire ou d'entendre la messe, de donner ou de recevoir les sacrements. »

Je renvoie M. le Ministre à tous les ouvrages de langue anglaise ou espagnole que j'ai cités, au récent volume paru à Louvain : *La Tragédie mexicaine*, aux affirmations du Pape, de l'épiscopat mexicain et américain, aux discours circonstanciés prononcés à la Chambre ou au Sénat des Etats-Unis, de l'Uruguay, du Canada, de Belgique, de Malte, de Colombie, du Pérou, etc. ; aux enquêtes de l'Organisation Civique Internationale ; je mets à sa disposition une série de photographies d'exécutions de martyrs suppliciés pour leur foi. Dans presque toutes les villes où j'ai parlé du Mexique, des Mexicains fugitifs sont venus me remercier, me dire : « Vous êtes encore bien au dessous de l'atroce réalité. » Au reste quel historien ferait confiance à Néron en la question de l'incendie de Rome ou l'assassinat de Britannicus?

Calles, gêné par la campagne d'opinion commencée en France, essaie, en ce moment même, de la faire cesser par certaines *interventions et menaces diplomatiques*,.. Auront-elles le même succès qu'en d'autres pays? Hier, le Congrès des Catholiques Allemands, joignant sa voix à celle de la Semaine Sociale de Paris, nous encourage à ne pas nous laisser intimider...

ma bénédiction et mon pardon. » Tous s'agenouillent, sauf le capitaine : « Vous aussi ,dit le prêtre, je vous bénis et vous pardonne. » Furieux, le capitaine l'abat de trois coups de fusil à bout portant.

L'abbé Ferguson, ancien pasteur anglican converti et devenu diacre, est emprisonné, un an durant, à Mexico ; délivré, comme citoyen anglais, rentré à Washington, il raconte le martyre de 11 prêtres ses compagnons, dont un P. Oblat et un Jésuite. Une religieuse, sœur Maria Garcia, accusée de connaître la retraite de Mgr Orozco y Jimenez, est dépouillée dans le corridor de la prison, attachée, ignoblement insultée, fouettée jusqu'à ce qu'elle expire sous le fouet.

De Sahuayo, 15 avril 1928. — Le 22 mars, 27 libertadores prisonniers sont fusillés sur la place, devenue un lac de sang. Ils tombent en criant *Viva Christo Rey !* les bras en croix. Le Jeudi-Saint, exécution de 8 autres prisonniers qu'on enfouit à côté des précédents.

D'une lettre de *Léon*, 25 mars 1928. — On vient de fusiller trois martyrs de ta connaissance, Bibiano Martinez, J. M. Munoz, J. de la Luz Vilchis. Longuement torturés, pendus par les doigts, poignardés, *un œil arraché* à Bibiano, on finit par les fusiller sur la place du Palais Municipal.

D'une autre lettre de *Léon*, mars 1928. — Le 27 février, le général O. Sanchez envahit le rancho de El Laurel, fusille 13 pauvres laboureurs et brûle leurs chaumières. Il en saisit 27 autres *dans leur lit*, au milieu de la nuit, et les exécute ici, à Léon. La misère du pauvre peuple est indescriptible.

7. — Demain ?

Où va le Mexique ? Il est difficile de voir clair en cette cuve où fermentent les pires toxines. On sait les bruits de prochaine pacification amplifiés par la presse de Calles, évidemment intéressée à détourner de lui l'attention du monde civilisé. Mgr Léopoldo Ruiz y Flores,, successeur de Mgr Mora (décédé en exil le 23 avril 1928), à la présidence du Comité épiscopal mexicain, remet les choses en place, dans un article du journal *El Paso*, le 8 juin 1928 :

« J'ai été envoyé à Rome pour exposer au Saint Père la situation réelle du Mexique et solliciter ses conseils paternels. J'ai fait connaître au Saint Père l'opinion de chaque évêque mexicain. Après avoir discuté sur cet

exposé, Sa Sainteté adopta le point de vue des évêques, savoir qu'ils doivent demeurer *hors du Mexique* jusqu'à ce qu'ils aient obtenu des garanties qui assurent la liberté religieuse. Ils ne réclament pas de privilèges, mais, jusqu'ici, le Gouvernement mexicain n'a fait aucune démarche pour résoudre le conflit religieux. Le Pape s'intéresse grandement à la situation mexicaine et désire connaître en détail les sacrifices consentis par les catholiques mexicains. »

En attendant l'aube de la pacification, massacres et brigandages continuent.

L'*Excelsior* de Mexico, du 19 mai 1928, publie un communiqué officiel annonçant qu'on va châtier une bande de policiers véreux, conduîte par le senor Alvaro Basail. Une telle nouvelle, comme les communiqués pacifiques de Calles, touche à la haute comédie. On punit sept modestes larrons pour détourner notre attention des grands bandits installés au pouvoir : Obrégon, Calles, Morones, Joaquin Amaro, Roberto Cruz, véritables écumeurs du Mexique. Une parole d'Obrégon, prédécesseur et successeur de Calles, est devenue célèbre : « *Il n'y a pas de général mexicain qui tienne devant un coup de canon de* 100.000 *dollars.* » — Malheureusement, et c'est là (il faut le redire inlassablement avec les évêques mexicains et américains) le nœud de la tragédie d'hier et de demain, ces « coups de canon », depuis un siècle, installent et gardent à la tête du Mexique des hommes sourds à tout autre argument.

Le seul espoir de salut est dans ces catholiques mexicains aujourd'hui décimés, dont l'héroïsme montre qu'il est pour eux d'autres valeurs que celles de Wall-Street. Malheureusement, si une minorité de Mexicains demeure attachée au catholicisme le plus pur et donne l'exemple d'admirables vertus, le sentiment religieux a trop souvent dégénéré, dans les masses, en une basse superstition, entretenue par la misère et l'ignorance. Et voilà l'immense champ où, le cyclone passé, l'Eglise mexicaine aura à travailler, à reprendre les laborieuses semailles, d'ailleurs partout commencées, quand sonna l'heure de l'épreuve.

8. — L'avènement d'Alvaro Obrégon

Le 1er juillet 1928, le Mexique a élu président pour six ans le général Obrégon. On sait ce que signifie ici le mot élections ! Il est synonyme de *pronunciamento.* La majorité des nouveaux sénateurs et députés est, comme il fallait s'y attendre, favorable à Obré-

gon et Calles, son patron. Les dépêches officielles de Mexico — reproduites avec une docilité exemplaire par toute la presse — nous informent que la cérémonie s'est déroulée dans un calme inédit ! A peine quelques fusillades à Vera Cruz, à Lagriaga, en tout une cinquantaine de morts, quelques centaines de blessés. Vaut-il la peine d'en parler ? — Il est vrai que les *libertadores* campés dans les montagnes et les trois millions d'exilés réfugiés au delà du Rio Grande, n'étaient plus là pour organiser une opposition quelconque.

Comme, par ailleurs, on avait pris soin de fusiller les concurrents, les généraux Gomez et Serrano, Obrégon est demeuré seul candidat. Appuyé par son complice Calles et ses fidèles amis les pétrolliers américains, il jouait partie gagneé.

La radicale *Dépêche de Toulouse* qui, le 1er mai 1928, publiait, sous la signature de M. Aulard, une apologie de Calles et de son gouvernement, semble revenue, le 4 juillet, à de meilleurs sentiments. Son article sur l'élection présidentielle signé de la modeste initiale V. contient d'opportunes vérités ; citons :

« Les informations officielles parvenues de Mexico annoncent, avec un air de triomphe, que l'élection présidentielle s'est poursuivie dans le calme le plus complet et que le général Obrégon, candidat unique, a été partout plébiscité. Mais si l'élection fut empreinte d'un calme parfait, il n'en fut pas de même de la campagne électorale qui fut de beaucoup la plus sanglante que la République Mexicaine ait eu à enregistrer depuis de longues années. Ouverte depuis tantôt six mois, elle avait mis en compétition de nombreux candidats dont, en dehors du général Obrégon, deux particulièrement influents, deux dont les chances étaient particulièrement sérieuses, si sérieuses, même, qu'elles finirent par inquiéter et le président Calles, et le général Obrégon, qui avaient partie liée.

On décida de se débarrasser, sans plus tarder, des généraux Gomez et Serrano. On se hâta de les déclarer traîtres à la patrie, on lança contre eux les troupes fédérales restées fidèles au Gouvernement. Pendant quelques jours, l'issue de la lutte demeura incertaine, mais, tour à tour, les généraux Gomez et Serrano furent capturés, condamnés à mort, bien entendu, et exécutés séance tenante. Désormais, le champ était libre pour les deux acolytes. Tout à leur aise, ils purent prendre leurs dispositions de combat afin de conquérir sans aucun mal le fauteuil présidentiel.

Le président Calles et le général Obrégon peuvent être fiers des heureux résultats de leur campagne. Non seulement le général a réussi à se faire plébisciter, mais les élections législatives, qui ont eu lieu en même temps, ont assuré le triomphe des callistes et des obrégonistes.

Maintenant que, pour la seconde fois, il revient à la magistrature suprême, il peut paraître intéressant d'esquisser la physionomie du nou-

veau président. *Cruel et sensuel, il fait montre du plus étonnant cynisme.* Comme une fois on protestait, devant lui, contre des exécutions religieuses qui se poursuivaient au Mexique par ordre du président Calles, le général Obrégon, s'esclaffant, déclarait : « Mais, bon Dieu, de quoi se plaignent-ils donc ? Ils vont pouvoir plus rapidement gagner le paradis ! ! »

On assure que rien ne sera changé dans la politique intérieure comme extérieure au Mexique. Le président de demain poursuivra, sur le terrain religieux, la ligne de conduite tenue par le président d'aujourd'hui. Bien qu'on l'assure de tempérament plus nationaliste que son prédécesseur, le général Obrégon ne pourra pas ne pas adopter vis-à-vis des Etats-Unis une autre tactique que celle à laquelle fut contraint le président Calles. Ce dernier avait tenté d'évincer du Mexique des sociétés pétrolières américaines. La lutte fut ardente, mais elle amena le dictateur mexicain à compensation. On assure, d'autre part, qu'il sut se faire payer fort cher sa défaite.

Ainsi donc, rien ne sera changé. Et la guerre civile continuera comme par le passe à ensanglanter cette république qui, sans cela, pourrait être appelée à de si belles destinées. »

Quelques agences annoncent cependant une détente possible et probable au point que certains évêques mexicains espèrent, non sans réticences, que le président Obrégon « voudra gouverner » et qu'il « voudra l'ordre ».

9. — L'assassinat d'Alvaro Obregon

Les pages précédentes étaient imprimées quand s'est produit le nouveau coup de théâtre qui remet tout en question. Voici le récit communiqué à la presse, dès le lendemain de l'attentat et docilement reproduit par elle : le mardi 17 juillet 1928, Obrégon fête sa réélection dans un restaurant de San-Angel, à 20 kilomètres de Mexico ; vers la fin du repas, un jeune homme, Juan Escapulario, s'approche pour lui présenter le portrait-carricature du colonel Topete, puis, sortant un pistolet automatique, tire cinq coups à bout portant sur Obrégon qui s'abat et ne tarde pas à succomber. Le meurtrier, ajoutent les dépêches, a été grièvement blessé et semble devoir succomber. On ignore quel motif arma son bras.

Bientôt des informations échappées à la censure révèlent la singulière attitude du président Calles. Absent du banquet où l'on fête pourtant le triomphe « de son ami », il accourt, dès l'annonce de l'attentat, à San-Angel, se montre bouleversé par la mort « du plus grande des représentants du Mexique », se précipite à la po-

lice, interrogé lui-même, et lui seul, l'assassin (contrairement à la Constitution), vole à la demeure d'Obrégon pour on ne sait quelles informations, donne à son « ami » des funérailles royales, mais, en même temps, décrète la censure, l'état de siège, annonce que le criminel sera jugé sans retard et sans doute exécuté dans les 24 heures ! — Pourquoi cette hâte ? pourquoi cette préoccupation de soustraire le meurtrier à un jugement régulier et rendre impossibles ses aveux ?

Celui-ci (qui, avant l'interrogatoire, s'appelait Escapulario et après l'interrogatoire Léon Tiral, puis, par une troisième métamorphose, José de Léon Toral), déclare avoir agi sans complices, par motif politique, non par motif religieux. Néanmoins, un communiqué officiel de Calles affirme que seul le *fanatisme religieux a pu* l'inspirer et accuse les catholiques, l'épiscopat mexicain de complicité. En même temps, Calles, avec une insistance singulière, atteste que son parti, le parti socialiste-travailliste (et donc *lui*, sans qui rien ne se fait dans le parti), n'est pour rien dans le meurtre. Bientôt Calles et sa police prêtent à l'assassin des aveux aussitôt démentis par lui : Obrégon aurait été assassiné pour avoir pris position en faveur des lois agraires et des lois religieuses de son « ami » Calles.

D'heure en heure, la manœuvre de diversion s'accentue. Calles fait publier à tous les échos : Toral « reconnaît que son crime a été le résultat d'un excès de fanatisme religieux ». La presse européenne répète, tranquillement, l'odieuse calomnie. *Radio-Paris* stigmatise à dix reprises différentes le fanatisme qui arma le meurtrier. Dans l'*Ere Nouvelle*, M. Ch. Vaudet attribue aux Jésuites le meurtre d'Obrégon. A un mois de distance, on éprouve une confusion mêlée de honte, à relire les articles de la grande presse ! faisant un écho indigné aux ignobles accusations du dictateur : insondable vilenie ou incommensurable sottise ?

Que le *Populaire* écrive pour des lecteurs qu'il sait peu familiarisés avec la critique historique : « Le clergé a fait disparaître l'homme qui était décidé à défendre les intérêts des travailleurs (!) contre les forces d'argent (!) et contre l'obscurantisme (!) », que le *Peuple*, le *Quotidien* entonnent les louanges de Calles et d'Obrégon, ces vrais amis du peuple, on ne s'en étonne pas beaucoup ; mais que la grande presse d'information française, que le *Daily Telegraaf*, la *Morning Post*, etc., acceptent, les yeux fermés, les ca-

lomnies du Néron mexicain, voilà qui ouvre un triste jour sur la conscience professionnelle de certain journalisme ! Si bien servi, Calles développe son roman policier : Léon Toral a tué à l'instigation d'une religieuse, la Sœur Concepcion Acevedo Lata, emprisonnée, et d'un prêtre, Jimenez, qu'on recherche ; il a été trouvé, porteur d'un chapelet et du portrait d'un prêtre exécuté : Michel Augustin ; (du P. Pro Juarez, rectifie-t-il le lendemain). Ce singulier roman tardivement inventé, plein de contradictions, d'assertions incontrôlables ne résiste pas à un examen même superficiel. Comment se fait-il, demande, par exemple, l'*Osservatore Romano*, qu'on ait tant tardé à parler de ces objets ? Le meurtrier, pris aussitôt après son crime, a été fouillé ; pourquoi n'a-t-on pas signalé ces trouvailles dès le début ; pourquoi ces trois états civils successifs ? Pourquoi ces interrogatoires à huis clos dépourvus des formalités légales en usage dans tous les pays civilisés ? La grande presse n'en demande pas tant. Une telle crédulité succédant à une telle surdité quand il s'agissait d'entendre l'appel de tout un peuple martyrisé depuis quatre ans, devrait, dans une société qui garderait le sens de l'honneur, disqualifier à tout jamais certaines plumes.

L'*Osservatore Romano* (22-7-28), auquel font écho la *Croix*, la *Vie Catholique*, l'*Avenir*, réplique en condamnant, avec notre ami Mgr Diaz, évêque de Tabasco, le crime de Toral. Malgré toutes les charges qui pèsent sur la mémoire d'Obrégon, l'Eglise pardonne à ses ennemis et laisse à Dieu le soin de sa vengeance. Au surplus, fût-il démontré que l'assassin est catholique, faire porter à l'Eglise la responsabilité de son égarement serait aussi injuste que d'imputer à une corporation quelconque : armée ou magistrature, la faute d'un des siens. L'*Osservatore*, la *Croix* mettent, d'ailleurs, aisément en lumière la tactique de Calles : étouffer un débat compromettant, détourner de lui l'attention, en livrant les catholiques à la vindicte publique, se débarrasser d'un comparse gênant par une instruction secrète menée rondement. L'*Osservatore* conclut par cette phrase cinglante et juste : « A la persécution dont les catholiques sont victimes, vient maintenant s'ajouter l'offense de leur attribuer la responsabilité d'un crime qu'ils n'ont pas commis, tout comme, dans les premiers siècles de l'Eglise, Néron attribuait l'incendie de Rome aux chrétiens qu'il voulait faire mourir. »

Par là, l'*Osservatore* semblait indiquer de quel côté il fallait chercher les vrais responsables. Les événements allaient rapidement lui donner raison. Mais, en attendant, voyant son jeu si facilement accepté, Calles s'enhardit, continue ses arrestations. Vingt religieuses du couvent de N.-D. de Guadeloupe vont rejoindre en prison la Sœur Concepcion et ses compagnes. Escapulario a beau affirmer qu'il n'a agi que par motifs politiques (et Calles connaît ces motifs mieux que personne), persécuteur et calomniateur, le président va, une fois de plus, noyer dans le sang catholique des crimes imaginaires, renouveler l'attentat commis, en novembre 1927, contre le P. Pro et ses compagnons gratuitement accusés d'avoir trempé dans un complot contre Obrégon et morts en criant leur innocence. Ces nouveaux forfaits, non seulement la presse et l'opinion ne les auront pas empêchés, mais elles les auront préparés, rendus possibles. Ce n'est pas d'elles, en effet, que va venir la lumière, mais des propres troupes du persécuteur.

La lumière se fait

Le meurtrier, malgré les sollicitations dont il est l'objet, continue à ne pas vouloir entrer dans le scénario de Calles : « J'ai agi de mon propre mouvement, répète-t-il. Je pourrais évidemment tirer avantage de l'accusation de quelqu'un d'autre, mais j'aime mieux dire la vérité. » Les événements se précipitent et on marche de coup de théâtre en coup de théâtre. Le ministre du Travail Luis Morones, fondateur et président de la C. R. O. M. (la C. G. T. U. mexicaine), chef en second du parti socialiste et travailliste (celui de Calles), Morones, l'adversaire déclaré d'Obrégon chef du parti agraire, est ouvertement accusé, par les agrariens, du meurtre, essuie de leur part plusieurs coups de revolver et s'enfuit, en hâte, de Mexico. Le 20 juillet, 1.500 chefs agrariens manifestent contre Morones et les fonctionnaires socialistes de Calles, réclament un procès à ciel ouvert, menacent d'armer les paysans. En toute hâte, Calles accepte ou impose la démission de Morones, des chefs du service des usines, de l'imprimerie nationale, de l'infâme Roberto Cruz, chef de la police, remplacé par le général Zertuche ; de Celestino Gasca et d'Eduardo Moneda, meneurs travaillistes. Antonio Diaz, chef des Agrariens, exige ces démissions comme nécessaires à une enquête loyale. Avant ces démissions, le général Zertuche déclare, en effet, que « de sérieux obstacles entravent l'œu-

vre de la police ». Enhardis par leurs succès, les Agrariens en viennent à réclamer la démission de tous les maires, députés et gouverneurs travaillistes... Le journal *Excelsior* de Mexico ose, à son tour, révéler qu'au moment de l'attentat, trois automobiles garnies de personnages du parti de Calles stationnaient aux environs de l'hôtel où on assassinait Obrégon. Devaient-ils couvrir la retraite du meurtrier et, voyant celui-ci prisonnier, renoncèrent-ils à leur dessein ? On les vit, en tout cas, prendre la fuite. « Avec une piste aussi sérieuse, conclut *Excelsior*, il serait impolitique de tromper l'opinion par d'autres arrestations. » D'ailleurs, les Agrariens muets et complices, aussi longtemps que les tribunaux militaires n'ont fait qu'expédier au peloton d'exécution des fournées de catholiques, réclament, conformément à la Constitution, un tribunal Civil. D'où impossibilité pour Calles de procéder à l'exécution sommaire annoncée. Un grand meeting obrégoniste tenu à Mexico le 29 juillet crie à tous les échos le nom des vrais conjurés qui ne sont ni la Sœur Concepcion ni ses compagnes ! Le député obrégoniste Soto y Gama dénonce le silence imposé à la presse par l'union socialiste et calliste des typographes et y montre un acte de complicité avec les assassins...

Traqué de partout, Calles essaie d'un nouveau roman policier plus bouffon que les précédents : il implique dans l'attentat un de ses propres partisans, le socialiste anticlérical Castros, qui vient se constituer prisonnier bénévole et dénoncer 37 catholiques dont 3 prêtres ses complices ! La presse européenne, aussi docile que Castros, enregistre gravement l'aveu. Les dénonciations apportées par ce criminel de bonne volonté lui valent naturellement une prompte absolution. Mais la fable n'a aucun succès auprès des obrégonistes. Les langues si longtemps serves se délient de plus en plus. Les obrégonistes rappellent qu'en janvier 1928, Calles a fait annoncer par sa presse que, grâce à un nouveau remaniement de la Constitution, ses pouvoirs, qui expirent en décembre, pourront, conformément au vœu de son peuple, être prorogés de deux ans. Mais Obrégon veillait et Calles a dû taire ces prétentions jusqu'à des jours meilleurs ; ces jours, la suppression de son compétiteur allait les amener. La rumeur qui met en cause le terrible dictateur, timide d'abord, s'enfle peu à peu. Dans la *Libre Belgique*, de M. L. de Saint-Martin rapporte, tout au long, la conversation d'un ancien ministre du Mexique de tendance radicale

« La majorité du Parlement, dit-il, semblait bien disposée (à réélire Calles), mais Obrégon était là, résolu à ne pas se laisser faire. Calles finit par se résigner. » (Jusqu'à nouvel ordre.) « De la Huerta étant aux Etats-Unis et Obrégon restant le seul homme capable de reprendre dans ses mains le pays, pourquoi son « ami » se serait-il gêné, pourquoi lui aurait-il épargné le même traitement qu'Obrégon fit subir à Carranza ?... Voilà les questions qu'aussitôt après l'assassinat d'Obrégon plusieurs des amis de ce dernier se sont posées et auxquelles ils ont répondu en accusant le parti de Calles d'avoir tué le président nouvellement élu. Pour être plus précis, pour oser parler non pas du parti, mais du chef, il faut être loin du Mexique. »

Déconcerté par ces clameurs accusatrices, par la révolte des Indiens et des régiments obrégonistes, par la sentence du tribunal qui réduit à néant ses calomnies en ordonnant de relâcher tous les prisonniers, sauf Toral et la Sœur Maria Concepcion (contre laquelle aucun témoignage n'a été relevé, mais qui a été trouvée en possession d'un fer à hosties), Calles paraît renoncer à la lutte, annonce que, son mandat terminé, en décembre, il se retirera de la politique, ira vivre dans une de ses fermes princières, y cultiver ses laitues. Ainsi, Dioclétien quittait Rome, les mains rouges de sang chrétien, pour se réfugier à Salone !

Calles d'ailleurs, soucieux de l'avenir et d'un retour possible de fortune, prépare son successeur éventuel, un de ses hommes liges : *Aaron Saenz*, ancien ministre des Affaires étrangères, d'origine juive comme lui, ancien pasteur protestant comme lui. Ce choix, favorablement envisagé par les arbitres de la situation, les pétroliers américains, l'est pareillement par les protestants de la République étoilée. Le frère du candidat : Moïse Saenz, secrétaire de l'Instruction publique, n'est-il pas le chef des protestants mexicains, le protecteur des Méthodistes ? Avec ces deux hommes au pouvoir, on peut compter sur une politique anticatholique (fidèle à la doctrine de Roosevelt) peut-être moins sanglante, mais aussi efficace que celles de Calles et d'Obrégon.

Mais la résignation de Calles est-elle réalité ou feinte ? Saenz sera-t-il plus heureux qu'Obrégon ? La réponse est, sans doute, comme par le passé, à Wall-Street. Des contrats ont été passés par Calles avec les pétroliers, les exploiteurs des mines d'argent. Malgré les sympathies dont M. Saenz peut jouir auprès d'eux, accep-

teront-ils de courir le risque de nouveaux arrangements ou nouveaux chantages ? On peut se le demander à la lecture dépêches de ces jours derniers.

Au début du mois d'août, on mande de New-York au *Ti* qu'un mouvement d'opinion se dessine en faveur de l'extens du mandat de Calles pour deux ans. « Les gouverneurs de les Etats mexicains recevront une pétition du gouvernement la Basse Californie demandant qu'un amendement à la Const tion permette au Président Calles de continuer à exercer ses fo tions. » La disparition d'Obrégon n'aurait donc pas été inut Les journaux des Etats-Unis commentent ces déclarations en divers ; le journal *The World* de New-York dénonce la manœu en de longues colonnes.

La solidarité catholique

Quelle que soit l'issue du nouvel imbroglio, le Mexique ma paraît, hélas ! devoir rester encore sur sa croix. Un télégram de l'Etat de Oaxaca annonce que trois villes viennent d'être truites par un tremblement de terre ; symbole éloquent des vulsions qui continuent à ravager ce malheureux pays. Le ment serait donc mal choisi pour cesser ou atténuer nos cam gnes de solidarité catholique déjà trop tardives et trop timi C'est ce qu'ont compris les catholiques hollandais. Le 26 jui ils tenaient, à La Haye, leur 25e réunion de protestation contr persécution mexicaine. De nouvelles assemblées sont prévues. ailleurs, les organisations catholiques hollandaises projetten faire répandre, par avions, durant les Olympiades d'Amsterd des tracts de protestation contre la persécution.

Deux jours après le meeting de La Haye, le 28 juillet, à la maine Sociale de Paris, M. Eugène Duthoit, président, fait a mer le vœu suivant, que nous avons adopté comme conclu dans nos propres conférences :

« Les membres de la 20e session des Semaines Sociales de Fra s'inspirant de la grande loi de charité à laquelle sont consacrés travaux.

« Compâtissant fraternellement aux épreuves injustes et glantes des catholiques du Mexique ;

« Adressent respectueusement au Pape Pie XI, Chef et Pèr

la chrétienté, l'expression de leur filial attachement et de leurs vœux ardents pour la prompte cessation de la persécution au Mexique ;

« Protestent énergiquement contre tous les actes et toutes les mesures d'oppression des consciences que condamnent la loi divine de charité et les lois mêmes de l'humanité. »

Puissent ces paroles et ces actes apporter quelque réconfort à nos frères persécutés.

ALBERT BESSIÈRES, S. J.

Chroniques

LES HOMMES, LES ŒUVRES ET LES IDEES DANS L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE

Bulletin littéraire

(I)

« Hochland » et le catholicisme littéraire. — La Littérature mariale. — Le mouvement des Exercices de saint Ignace. — Maître Eckehart et l'histoire de la mystique.

« Hochland ». — *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur*, in-12, 400 pp., Munich, Kösel et Pustet, 1927.

Karl Muth, fondateur de la Revue « Hochland », vient d'avoir soixante ans et sa Revue vingt-cinq. Ce double anniversaire a inspiré aux collaborateurs du critique la pieuse pensée de lui offrir en hommage un volume de « Mélanges ». L'ouvrage comprend dix-huit contributions, toutes de valeur et signées de noms connus... au moins en Allemagne. Citons F. Fuchs, Ph. Funk, P. Wust, H. Hefele, P. Dörfler, H. Bahr, Fr. Herwig.

Ces travaux envisagent, sous des points de vue divers, l'évolution de la pensée catholique en Allemagne, depuis vingt-cinq ans, dans la littérature et l'art. Ils soulignent avec complaisance le rôle brillant joué dans cette renaissance par « Hochland » et son fondateur, et on n'oserait les en blâmer. Si en effet les catholiques allemands se sont résolument arrachés au ghetto où les confinait l'infériorité de leur condition sociale, une peur exagérée de la contagion protestante, et les brimades des gouvernements ; s'ils se sont mêlés hardiment à la vie nationale, scientifique, artistique, littéraire surtout, c'est bien en partie grâce à Muth et à sa Revue.

Les Handel-Mazzetti, Lambrecht, Herwig, Weismantel, etc., dont l'Allemagne catholique est aujourd'hui si fière, ont été encouragés, révélés au public, par la Revue « Hochland » avant d'être lus et goûtés même par les protestants. Quelques réserves s'imposent néanmoins. S'il est légitime que, dans un pays divisé au point de vue religieux comme l'Allemagne, certains écrivains travaillent surtout à la périphérie de leur religion, prennent pour devise : « *et in Deo meo transgrediar murum* », et cherchent à établir un pont entre eux et leurs adversaires religieux, il est bon aussi que d'autres veillent à ce que ce désir d'union et de modernité n'aille pas trop loin. Nous n'avons pas à rappeler les excès de générosité de « Hochland » ; mais nous aimerions qu'il parlât avec plus de charité des revues catholiques ou des personnalités catholiques animées d'un autre esprit. Quoi qu'il en soit, quiconque veut connaître le vrai visage de l'Allemagne catholique, littéraire et artistique, doit lire ce livre ; il y trouvera, semés en foule, les aperçus et les idées suggestives sur les rapports de l'Eglise et de la culture, de l'art et de la morale.

Erich Bockemühl : *Die moderne Mariendichtung*, in-8°, xxiii-150 pp., Gotha, Leopold Klotz, 1928 ; Karl Borromaeues Heinrich, *Maria im Volk*, in-8°, 140 p., M. Gladbach Führer Verlag, 1927 ; — Joseph Weingartner, *Marienverehrung und religioese Kultur*, in-16, 70 p., Fribourg, Herder, 1927 ; — Maria Dorothea, *Durch Maria zur Kirche*, pet. in-16, 106 p., Einsiedeln, Benziger.

De cette vitalité de la littérature catholique, quelques ouvrages choisis dans le domaine de la littérature mariale donneront la preuve. Les poètes le négligent chez nous, et l'un d'eux, Maurice Brillant, pouvait écrire récemment dans le *Correspondant* : « La Vierge n'a plus guère de jongleurs. On en est quelque peu honteux pour la confrérie. » C'est d'autant plus regrettable que, certainement, la dévotion à Notre-Dame est le signe d'une vie religieuse, saine et fervente. Outre-Rhin, les jongleurs de la Vierge sont légion. Une anthologie récente, délicieusement éditée et illustrée avec goût, offre au lecteur pressé les meilleurs de leurs poèmes. En principe, l'ouvrage embrasse les xixe et xxe siècles ; il peut donc donner une idée de l'état de la poésie lyrique dans l'Allemagne contemporaine. Les cinquante poètes cités dans cet ouvrage

sont les meilleurs de l'Allemagne et ils ont chanté la Vierge, la Mère, la Reine, avec une tendresse, une piété, une délicatesse étonnantes. Pas une médiocrité dans ces poèmes, dont quelques-uns sont des chefs-d'œuvre. Ce n'est pas que tout soit d'une orthodoxie parfaite ! L'auteur, en choisissant, a fait abstraction de toute considération dogmatique et confessionnelle ; beaucoup de ces poètes sont même protestants ; pour quelques-uns, Marie n'est que le symbole poétique de l'Eternel Féminin et de l'Eternelle Maternité. Mais tous ont profondément subi le charme de la Vierge-Mère.

La plupart des poèmes contenus dans l'anthologie précitée ne sont pas populaires ; on ne saurait faire le même reproche aux histoires mariales, vrais poèmes en prose, que Karl Borromaeus Heinrich, un des meilleurs poètes catholiques allemands, a voulu écrire pour le peuple, elles sont au nombre de quatorze, dont le fond est constitué par des miracles ou légendes glanés dans les Vies des Saints ou les chroniques du moyen âge. Bien que ces faits soient en général assez grêles, ils sont pourtant contés avec une foi, une piété, une naïveté charmantes. La langue est simple, pure, limpide, savoureuse. L'édition étant somptueuse, comme il convient pour la Reine des Cieux, le succès a été prodigieux : plus de vingt mille exemplaires sont partis en quelques mois.

Après le poète et l'historien, l'orateur : et voici le doyen d'Insbruck avec neuf sermons mariaux, courts mais originaux, et fort délicatement écrits. Réagissant contre la banalité ou la mièvrerie, l'auteur aborde franchement ce sujet : la dévotion mariale dans la vie présente de l'Eglise — et en particulier dans sa paroisse. Ses observations sur Marie dans la poésie, la musique, la peinture ; dans les Saluts du mois de mai ; dans les pèlerinages, sont très pénétrantes, et très propres à secouer la routine qui préside trop souvent aux exercices de piété mariale.

Signalons, pour finir, un récit de conversion. Fille d'un peintre de talent, Maria Dorothea raconte comment la Vierge Marie, qu'elle apprit à connaître dans des Saluts du mois de mai, auxquels la menait une amie catholique, l'amena tout doucement à quitter le demi-rationalisme et le protestantisme où elle avait vécu jusque-là, puis à devenir pleinement heureuse dans la religion catholique. Récit très vivant et très beau dont une introduction, due à un théologien, dégage la portée spirituelle et apologétique.

P. Franciskus Maria Stratmann, O. P., *Regina pacis. Eine Lehre vom Frieden*, in-8°, 170 p., Berlin, Augustinusverlag, 1927.

A l'ouvrage qui l'a fait connaître à toute l'Allemagne, « *L'Eglise catholique et la Paix mondiale* », le P. Stratmann, O. P., a voulu donner un complément, et l'apôtre du « Mouvement de la Paix » présente aujourd'hui sous son jour de « Reine de la Paix » celle que la liturgie qualifie de « Terrible comme une armée rangée en bataille ». Après avoir rappelé les circonstances douloureuses au cours desquelles Benoît XV fit entrer cette invocation « Regina Pacis » dans les Litanies, l'auteur explique, appuyé sur S. Thomas, ce qu'est la paix véritable ; il en évoque les caractères au Paradis terrestre, la destruction par le péché, et l'absence à travers l'Ancien Testament. La paix est perdue, aucune créature ne la possède plus parfaitement ; aucune... jusqu'à l'apparition de Marie. Nouvelle Eve conçue sans péché, exempte de concupiscence et pleine de grâce, Marie est la créature paisible au sens le plus fort du mot. Cette paix, rien ne la trouble parce qu'elle règne vraiment sur l'âme de Marie et toutes ses puissances. Elle lui fait accepter la maternité divine, la pousse à Hébron auprès d'Elisabeth, l'accompagne au Temple pour l'humiliante cérémonie de la purification et lui fait accueillir avec soumission la terrible prédiction de Siméon. A la vie humble et monotone de Nazareth, elle communique une saveur merveilleuse : puis, malgré les apparences, quand Jésus quitte sa Mère, quand il meurt sur la Croix, quand il remonte au Ciel, cette Paix gouverne encore tous les sentiments du Cœur de Marie. Envisagée sous l'angle de la paix, cette « vie de la Sainte Vierge » est esquissée d'une plume qui rappelle le pinceau d'Angelico, dans une langue simple, un style uni mais savoureux. Point de réflexions ou d'exhortations pacifistes ; c'est de la seule contemplation aimante de la « Reine de la Paix » que l'auteur espère voir le lecteur dégager la grande leçon qu'il veut lui inculquer : Bienheureux les pacifiques, car c'est à eux qu'il est réservé de pacifier le monde. On ne s'étonnera pas que parmi les catholiques allemands, si riches de sentiment dans leur piété, ce livre ait fait fortune.

Wilhelm Bernhardt, S. J., *Die vier Zentralideen des Exerzitienbuches des heiligen Ignatius*, in-16 (48 pp.), Regensburg, J. Habbel, 1927.

Le « Mouvement des Exercices Spirituels » qui a pris en Allemagne une ampleur merveilleuse depuis la fin de la guerre, y a provoqué une floraison inouïe d'écrits, brochures, revues, etc. On a ici même, analysé récemment le petit traité du P. Böminghaus : signalons encore au passage celui-ci. Il est destiné à la fois à ceux qui donnent les Exercices et à ceux qui les font, et met en relief quatre documents du petit livre de saint Ignace : 1° la méditation fondamentale qui nous enseigne les principes de la vie spirituelle ; — 2° la méditation du Règne qui présente le Christ comme idéal et modèle de toute perfection ; — 3° les méditations de l'Election où s'affirme la collaboration intime de la grâce et de la volonté humaines ; — 4° la contemplation pour obtenir l'Amour qui est le couronnement d'une retraite. Si l'auteur rapproche assez arbitrairement des évangiles les quatre paraboles principales des Exercices, et met en parallèle S. Matthieu dans le Règne, S. Marc avec les deux Etendards, S. Luc avec les trois Classes, S. Jean avec les considérations sur les trois degrés d'Humilité (pp. 31-34), il souligne avec tant de netteté des idées si fécondes qu'on ne peut que lui souhaiter de nombreux lecteurs.

Jacob Masenius, *Exerzitien und Missionsbüchlein.* Ein Führer auf dem Wege zu einem reinen, frommen und vollkommenen Leben. Traduit en Allemand par Mgr P. Weber, 1er vicaire de la cathédrale de Trèves, Trier, 1917, in-18, 168 pp.

Traduction allemande d'un bon livre latin *Dux viae ad vitam puram, piam, perfectam, per exercitia spiritualia meditationi simul et lectioni accommodatus*, cet opuscule offre la matière d'une retraite de quatre jours dans le cadre des Exercices. Il a déjà eu au moins six éditions, et fut traduit en français par l'abbé Jourdain en 1892. Il en existe une autre traduction allemande due au P. Friebel (xviie s.) et qui a eu au moins trois éditions ; Mgr Weber semble l'ignorer. La première édition de l'original latin a été publiée à Trèves en 1651 ; Mgr Weber traduit la seconde de 1667.

P. Wendelin Meyer, O. F. M., *Exerzitien nach dem hl. Bonaventuras*, 1926, Werl. in-8°, gr. p. 92.

Dans le « Mouvement des Exercices » auquel nous venons de faire allusion, les PP. Franciscains, ceux de la Province de la Sainte Croix surtout (Westphalie), ont pris une part des plus im-

portantes, et leurs Maisons de Retraites sont des plus florissantes. Les Exercices Spirituels qui s'y donnent sont ceux de saint Ignace de Loyola, synthèse puissante des méthodes de spiritualité en voie de formation du XIIIe au XVIe siècle. Mais les Franciscains ne sacrifient rien de ce qui fait le charme et l'édification de leur apostolat, et l'on en trouvera un exemple dans ce petit livre où des pensées de s. Bonaventure sont groupées dans le cadre des Exercices de saint Ignace, de façon à alimenter les méditations d'une retraite. On a jugé avec raison que ce petit livre, destiné d'abord à la Province franciscaine, devait être lancé dans le grand public, et nous lui souhaitons de trouver, parmi les PP. Franciscains de la Province de France, un traducteur. Très pieuse, très chaude, pleinement conforme à la tradition, l'ascèse de saint Bonaventure s'adapte sans difficulté à nos besoins modernes : pour beaucoup d'âmes, elle sera un véritable réconfort.

OTTO KARRER, *Meister Eckehart, Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit*, gr. 8°, 360 pp. avec 15 illustr. et fac-simile, Munich, Joseph Muller, 1928.

Ecrivain courageux et fécond, Otto Karrer s'est déjà placé au premier rang des hagiographes catholiques en Allemagne par plusieurs ouvrages sur saint François de Borgia, saint Ignace, s. Augustin, Newman, s. François de Sales. Depuis plusieurs années, il travaille à une Histoire de la Mystique, et c'est par des publications documentaires qu'il prépare cette synthèse. Le volume consacré à *Maître Eckehart, son enseignement religieux et son système philosophique*, contient à la fois une importante introduction historique, le texte des leçons du Maître rétabli d'après les meilleurs manuscrits, une foule d'annotations en appendices. L'édition, ornée de plusieurs reproductions artistiques, est aussi des plus soignées. Nous n'avons évidemment pas l'intention d'entrer dans le fond d'un aussi délicat problème que celui de l'orthodoxie de Maître Eckehart, nous voulons simplement indiquer la position qu'adopte Karrer à son endroit. Depuis les savantes recherches de Denifle, Eckehart passait plutôt pour entaché de panthéisme, et comme certains passages de la Bulle de Jean XXII semblent bien confirmer ce soupçon, personne n'osait plus s'attaquer à reprendre l'enquête. Il a fallu toute l'audace que donnent à Karrer ses fortes études théologiques, ses éclatants succès d'historien, sa réputation de psycho-

logue et d'intuition pour l'engager dans cette entreprise. A maints endroits, il avoue d'ailleurs que ses idées sur Eckehart ont bien changé à mesure qu'il s'enfonçait davantage dans l'étude approfondie des leçons de Maître. Aussi n'est-ce pas seulement en références et en rectifications qu'abonde le volume ; on y rencontre également des études étendues sur les principaux reproches adressés à maître Eckehart. C'est la première fois, pensons-nous, qu'on remet dans une aussi belle lumière l'ensemble du système de ce puissant penseur, mais comme l'on comprend mieux l'enthousiasme que soulevaient ses leçons ! Beauté, profondeur, force spéculative, orthodoxie, Karrer, dont l'âme était si bien préparée à comprendre Eckehart, fait tout ressortir. Dans peu d'ouvrages se trouve réunie une pareille richesse de renseignements historiques, d'éclaircissements philosophiques, et de suggestions ascétiques. Si M. Grabmann a mis en doute la thèse de l'ouvrage, il reste à Karrer d'avoir osé reprendre, par la base et dans son ensemble, l'étude d'un procès dont l'intérêt dépasse de beaucoup la simple curiosité historique, et d'avoir cherché surtout à connaître ce qui, dans Maître Eckehart, pouvait lui valoir l'admiration et la sympathie d'esprits aussi élevés que le bienheureux Henri Suso.

Otto Karrer, *Der mystiche Strom*, von Paulus bis Thomas von Aquin, 8°, 452 pp., 17 illustr. — *Die grosse Glut*, die Mystik im Mittelalter, 8°, 480 pp., 17 illustr. — *Gott in uns :* die Mystik der Neuzeit, 8°, 420 pp., 17 illustr.

Formés d'extraits choisis dans les œuvres les plus caractéristiques des mystiques de toutes écoles, ces trois volumes, « Le fleuve mystique », « La grande ferveur », « Dieu en nous », présentent une vaste fresque littéraire de la vie mystique de l'Eglise depuis s. Paul jusqu'à nos jours. Dans chaque volume, l'auteur a groupé ses citations par genre : mystique du Christianisme primitif de s. Paul à sainte Perpétue ; mystique des anciens moines et ermites d'Ephrem à Macaire ; mystique philosophique des Pères de l'Eglise ; mystique bénédictine ; mystique scolastique. Mystique italienne de François d'Assise à Philippe de Néri ; mystique allemande : prophétique avec Hildegarde de Bingen, nuptiale de Mechtilde de Magdebourg à Friedrich von Spee ; philosophique avec Maître Eckehart, Suso, Nicolas de Cuse ; mystique anglaise, espagnole, française. Mystique enfin de ce XIXe siècle, si intéressant avec ses philosophes comme Newman ; ses visionnaires comme Catherine Em-

merich ; ses poètes d'Annette de Droste à Verlaine. Il va de soi qu'une part plus large est faite à des auteurs allemands peu ou pas connus en France : on ne saurait s'en étonner ni blâmer Karrer puisqu'il écrit pour un public allemand. De courtes mais substantielles introductions présentent chaque école et chaque auteur, il s'y glisse parfois quelque idée contestable. Les notes, bibliographiques au autres, sont rejetées à la fin de chaque volume. Le texte, en caractère gothique du grand siècle de l'imprimerie allemande, est accompagné de reproductions artistiques d'une exécution parfaite, empruntées aux plus grands artistes religieux, depuis Angelico jusqu'aux peintres allemands les plus modernes, Samberger, Fügel, en passant par les vieux maîtres de la gravure sur bois, Durer et Cranach. Dispersée à travers les trois volumes sans aucune préoccupation systématique, cette illustration arrête, repose, élève, et elle complète fort à propos le texte, car elle constitue à sa manière une sorte de film mystique du plus religieux effet. L'accueil enthousiaste qu'a rencontré « cette manière de seconde Bible » prouve bien la persistance et la profondeur du sentiment religieux que dans les provinces d'Allemagne qu'a depuis longtemps pénétré la culture rhénane.

Gustav Gundlach, s. j. *Zur Soziologie des katholischen Ideenwelt und des Jésuitenordens*. Freiburg, Herder, 1927, 80 120 pp.

Elève et successeur du grand théoricien de l'économie politique, le P. Henri Pesch, l'auteur ne craint pas de s'attaquer ici à des sommités économiques, tels que Sombart, Troeltsch, Max Weber, Toenis, tous plus ou moins partisans d'une sociologie purement formelle, c'est-à-dire réduisant en dernière analyse les formations sociales à des états d'âme communs. Ces erreurs appliquées à l'Eglise catholique, aux ordres religieux, et aux jésuites en particulier, sont réfutées ici à un triple point de vue : la « théocentrique de l'Eglise » ; l'objectivité de sa foi et de ses moyens d'action ; le rôle du Christ comme moteur et comme modèle actif. Sur la place des jésuites, dans le corps social de l'Eglise, leur originalité, leur objectif et les moyens employés pour l'atteindre, le P. Gundlach à des vues profondes, souvent neuves. Signalons également une excellente réfutation des erreurs courantes sur la trop grande souplesse, morale ou sociale, la prétendue répugnance démocratique, l'ambition politique de cet Ordre. Tout cela est dit de façon vigoureuse, quoique peut-être un peu trop tendue parfois. P. Delattre.

Chronique d'Ascétique et de Mystique

(II)

Sermons de Tauler. Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands par les RR. PP. Hugueny, Théry, O. P. et A.-L. Corin, de l'Université de Liége, tome I. Sermons I-XXII, de Noël à l'Ascension. *Editions de la Vie spirituelle* (Desclée).

Cette nouvelle traduction de Tauler comptera trois volumes. Le R. P. Noël avait déjà donné les « Œuvres complètes de Tauler » ; cette traduction faite sur le latin de Surius a rendu de grands services, mais le texte de Surius ajoute, retranche, et toujours embellit le texte allemand original. L'édition de F. Vetter publiée à Berlin en 1910 donne une version beaucoup plus sûre ; les nouveaux éditeurs l'ont pris comme base de leur traduction. Les variantes les ont aidés à rétablir la véritable leçon, comme aussi le Ms. 2744 de la Bibliothèque nationale de Vienne, publié par M. A.-L. Corin en 1924 dans la *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége.* Les nouveaux traducteurs ont voulu rendre accessibles au public français les œuvres de Tauler ; ils ont toujours sacrifié l'élégance de la forme à l'expression exacte de la pensée.

Une large Introduction (1-162) divisée en trois parties : *Introduction historique* par le R. P. Thery, O. P. C'est une esquisse très fouillée et très soignée de la vie de Tauler. S'appuyant sur des données historiques certaines et sur celles-là seulement, l'auteur étudie Tauler avant son entrée dans l'Ordre, ses premières années chez les Prêcheurs, son apostolat et ses dernières années, son

histoire posthume. *Introduction littéraire* par le R. P. A.-L. Corin. Augmentée par la dévotion, diminuée par la critique, l'œuvre de Tauler est difficile à délimiter. Le travail commencé par saint Pierre Canisius et J. Hamberger vient d'être achevé par F. Vetter qui a donné la première édition scientifique. Tauler, dans ses sermons, procède surtout par associations d'idées ; avant tout il veut faire du bien, la forme lui importe assez peu. Son langage est richement imagé ; la vie mystique plus que toute autre a besoin pour se faire comprendre de métaphores et de comparaisons; mais Tauler n'est vraiment créateur que lorsqu'il décrit les sublimes aventures de l'âme qui s'unit à Dieu et le pénètre dans l'obscure vision de la foi. Il est poète par la seule force de son amour, par les sentiments les plus profonds de son âme. *Introduction théologique* par le R. P. Hugueny, O. P. Deux parties dans cette *Introduction* : la doctrine mystique de Tauler, l'interprétation thomiste de la mystique de Tauler. Le R. P. Hugueny groupe les idées maîtresses de la mystique de Tauler autour de ces quatre points : l'Homme intérieur, l'Image de la Sainte Trinité et la Contemplation surnaturelle, la Contemplation naturelle, le Chemin et les Etapes de la Contemplation surnaturelle, puis il montre sur ces idées fondamentales les points d'accord et de désaccord entre Tauler et saint Thomas. C'est une longue et belle étude (73-154), un peu dure, mais le travail du lecteur est richement payé.

Pour aider à comprendre la manière de Tauler je vais donner l'analyse de son troisième sermon sur l'Ascension, j'y joindrai quelques citations.

Texte : *Dominus quidem Jesus, postquam locutus est eis, assumptus est in coelum* (Marc. XVI. 19).

Nous devons monter au ciel avec Jésus ; Jésus nous attire par la souffrance, on ne peut donc le suivre sans la grâce qu'il offre à tous, mais que tous n'acceptent pas. La montagne des Oliviers est la montagne des trois lumières : elle est éclairée le jour de la mière du soleil, la nuit de la lumière du temple, elle produit des olives qui donnent l'huile qui éclaire. L'un des versants de la montagne s'incline vers Béthanie, maison d'obéissance et de douleur, il faut y suivre Jésus ; l'autre vers Jérusalem, la cité de paix où nous reprenons courage ; la vraie paix et la vraie dévotion se trouvent dans la mort à nous-mêmes.

Pas de plan rigide, en trois points avec exorde et péroraison ;

la pensée s'en va doucement d'une idée à l'autre, abandonnée et paternelle. Nous restons bien dans le sujet, mais il y aurait mille manières d'y rester ainsi, parce qu'il y a mille manières de méditer le texte de saint Marc sur la colline d'où Jésus vient de monter au ciel, entre Béthanie et Jérusalem. Tauler est là qui regarde, voilà ce qu'il voit aujourd'hui. S'il remonte demain, comme il était déjà monté hier (le sermon que nous venons d'analyser est le troisième pour l'Ascension), ses yeux et son âme contempleront d'autres spectacles. L'amour du père, qui parle pour les enfants qui écoutent, seul n'aura pas changé, l'apôtre brûlera du même zèle affectueux.

« Quand Jésus-Christ tout aimable eut mangé (*sic*) sur le mont des Oliviers avec ses disciples bien-aimés et leur eut reproché d'être encore si incrédules, après avoir vécu si longtemps auprès de lui, et quand, devant eux, il monta au ciel, vous imaginez-vous, mes enfants, comment les cœurs des disciples qui l'aimaient de si étonnante façon le suivaient de leurs regrets et de leur désir poignant. Car là où est ton trésor là aussi est ton cœur ? Par cette aimable Ascension, il veut vraiment entraîner après lui le cœur, les sens, les facultés intérieures et extérieures de ses amis, afin que nous ne nous attardions plus dans la vie temporelle avec jouissance et satisfaction, mais qu'au contraire nous ayons au ciel toute notre vie, tout notre amour, nos pensées, notre satisfaction et notre consolation. Chers enfants, comment pourrait-il en être autrement ? Les membres doivent suivre leur Chef qui est monté aujourd'hui et nous a précédés, pour nous préparer la place à nous qui le suivons, en sorte que nous puissions dire, avec la fiancée du livre de l'amour : *Trahe me post te*, Entraînez-moi après vous. »

Un père qui parle de Dieu à ses enfants. Pourquoi ne savonsnons plus prêcher ainsi ? Les milieux ont changé. Oui, Mais si les enfants ont grandi, beaucoup plus dans leur estime qu'en réalité, le père n'oublie-t-il pas aussi quelquefois sa paternité et ne pense-t-il pas un peu trop peut-être à son succès et à sa réputation. Puissions-nous donc laisser toutes les citernes afin que soit versée en nous l'eau vive de la vraie charité ! Qu'à cela nous aide l'éternel Amour !

J. Paquier, curé-coadjuteur de Saint-Pierre de Chaillot. *Le livre de la vie parfaite* (La théologie germanique), 1 vol. in-18 de

223 pages. Prix : 7 fr. 50. Librairie Lecoffre, J. Gabalda et fils, éditeurs, 90, rue Bonaparte, Paris, 1928.

Emportées dans un tourbillons de fièvre les âmes contemporaines ont besoin de calme ; plusieurs, et ce ne sont pas les moins perspicaces, s'efforcent de le trouver dans les œuvres ascétiques et mystiques du moyen âge. Elles vont désormais pouvoir recourir en toute sécurité au *Livre de la vie parfaite*, grâce à M. l'abbé J. Paquier. Les traductions antérieures : Sébastien Casteillon (1558), Pierre Poiret (1676), Mlle Marie Windtorser (1911), faites toutes trois sur les éditions de Luther, donnaient au texte de l'auteur, les deux premières une saveur protestante, la troisième une allure panthéiste. M. J. Paquier a travaillé sur le manuscrit de Francfort, publié en 1912 par Uhl à Bonn ; sa traduction fidèle est excellente. Il avait montré dans *L'orthodoxie de la Théologie germanique* (Gabalda, 1922) que ce petit traité n'avait rien de protestant, ni de panthéiste.

L'auteur, chevalier de l'Ordre teutonique, prêtre et custode dans la maison des chevaliers à Francfort, explique d'abord que pour l'homme se rechercher c'est se détourner de l'ordre et de sa fin, faire acte d'appropriation et s'éloigner de Dieu. Il y a trois voies : la purification, l'illumination et l'union.

La purification, voie des commençants, est une voie de contrition, de repentir et de pénitence. L'illumination, voie de ceux qui progressent, suppose l'abstention de péché, la pratique des bonnes œuvres et des vertus, la résignation sereine dans les tentations et les adversités. L'union, voie des parfaits, s'épanouit dans la pureté et la limpidité du cœur, l'amour et la contemplation de Dieu, créateur de toutes choses.

Deux conclusions : Jésus-Christ notre voie et notre vie ; la vie parfaite. Une ample introduction (1-22) et des notes (189-216) éclairent le texte assez difficile à entendre par endroits et le replacent dans son milieu, la seconde moitié du XIVe siècle.

Le livre de la vie parfaite a été plus répandu dans l'Allemagne du moyen âge que les sermons de Tauler et les écrits de Suso. Son influence fut très grande ; on n'exagère pas en la comparant à celle de l'*Imitation*.

Dr Karl KEUSCH, C. SS. R. *Die Aszetik des H. Alfons Maria von*

Liguori, 1 vol. in-8° de XIV-407 avec un portrait du saint, 1926, Druck und Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn.

Ce volume est une thèse de doctorat présentée en 1924, à l'Université de Fribourg (Suisse). L'auteur bien informé sait réfléchir, et développer clairement ses idées. Il connaît à fond les écrits de saint Alphonse de Liguori, les biographies, le procès de canonisation et celui du doctorat, comme aussi les traditions ascétiques de son Ordre. Trois parties dans son travail : Formation de la doctrine spirituelle de saint Alphonse ; Sa nature ; Sa valeur. Comme le titre de l'ouvrage le dit, l'auteur ne s'occupe que de l'ascétique, quelques pages seulement traitent de la mystique. Il estime, avec le saint docteur, que la mystique n'est pas l'aboutissement normal de l'ascétisme ; il faut pour y entrer une vocation spéciale que Dieu ne donne pas toujours même à ceux qu'il appelle à la perfection ; on peut en effet atteindre la perfection sans les grâces mystiques.

Saint Alphonse est pratique d'abord ; avant tout il vise à sauver et à sanctifier les âmes : *doctor salutis et sanctitatis*. Le P. Keusch montre bien que c'est là son but unique, la seule raison d'être de sa doctrine ascétique. Etre parfait, c'est aimer Dieu, et aimer Dieu c'est faire sa volonté : *qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me* (Jean, XIV, 2). Cette volonté divine il faut la faire malgré les répugnances d'une nature souillée par le péché originel, poussée au mal par les multiples tentations du monde et du démon. Pour aider notre faiblesse, nous avons la grâce et la prière. Cette doctrine de saint Alphonse a été celle de tous les saints, et il faut remercier le P. Keusch de l'avoir exposée si doctement, si clairement ; son amour filial l'a bien inspiré. Ses explications précises rendent plus présente et plus aimée la physionomie si intéressante du saint fondateur des Rédemptoristes. Pour mieux jouir de ce contact, pour en faire jouir un plus grand nombre de lecteurs, nous souhaitons que la thèse du P. Keusch soit traduite en français. Elle le mérite.

Les plus belles lettres de sainte Catherine de Sienne, traduites par Paul-Henri Michel, Avant-propos du R. P. M. S. Gillet, O. P. Paris, Lethielleux.

En 1919, le P. Bernardot, O. P., directeur de la *Vie spirituelle*, a publié les *Lettres* de sainte Catherine de Sienne au B. Raymond

de Capoue, et le *Dialogue sur la perfection;* en 1923, le P. Folghera, dominicain lui aussi, a édité des *Pensées* extraites des *Lettres, Dialogues* et de la *Vie* de la même sainte; la même année, le P. Bernard, O. P., a traduit ses *Oraisons ;* M. Paul-Henri Michel édite aujourd'hui *les plus belles lettres de sainte Catherine de Sienne,* qu'il a traduites. Décidément la vogue est à la grande sainte italienne.

Ces plus belles lettres de sainte Catherine de Sienne sont groupées autour de différents titres : Du Péché à la Grâce ; Foi, Espérance, Charité ; De la Prudence, De la Volonté, De l'Obéissance, De la Patience, De la Vocation religieuse, Du Mariage. Idées, images, formules, mots reviennent souvent les mêmes sous la plume de Catherine ; cette répétition deviendrait vite fastidieuse à qui voudrait lire de suite les pages de sa correspondance très étendue. Il fallait faire un choix. Celui de M. Paul-Henri Michel a l'avantage de présenter à ses lecteurs un petit traité de vie chrétienne, non pas froid et didactique, mais d'une grande liberté d'allure, animé et réchauffé par le cœur de la sainte.

« Moi, Catherine, servante et esclave des serviteurs de Jésus-Christ, je vous écris dans son précieux sang. » Au début de chaque lettre revient cette formule. Le sang divin où elle a trempé sa plume ruisselle sur les pages et sur l'âme de Catherine qu'il embaume. Certaines expressions, plusieurs comparaisons étonnent : « Baigne-toi dans le sang du Christ crucifié ; tu y trouveras le couteau de la haine et de l'amour » (p. 12) ; « Ceux qui suivent la doctrine de Jésus emplissent le vaisseau de leur âme avec l'eau de la Grâce. Appuyant leur poitrine à son humanité ils se baignent en cette eau, ils boivent, avec la bouche du saint désir, l'honneur de Dieu et le salut des âmes » (p. 52). Mais on a vite fait de passer au delà de ces manques de goût, pour jouir d'une forte et sûre doctrine. Elle peut se résumer ainsi : Pour aimer Dieu il faut le connaître ; pour le connaître, il faut l'aimer ; pour l'aimer, il faut être humble. Mais on ne peut être humble sans l'aimer : car être humble c'est se connaître, et l'on ne peut se connaître que si l'on connaît ses rapports avec Dieu. La connaissance de Dieu et de soi-même en Dieu est donc le premier et le dernier mot de la charité.

Le Sacré-Cœur de Jésus et les Exercices de saint Ignace, par le

R. P. A. Potvain, Apostolat de la Prière, 9, rue Montplai
Toulouse.

Le P. A. Potvain, il n'est pas le seul, a été frappé de la t
tesse lourde qui accable beaucoup d'âmes contemporaines. Le
retours sans fin sur elles-mêmes, leurs analyses égocentristes,
on disait autrefois égoïstes, c'était beaucoup plus clair, — s
une source de peines intérieures et de découragements. Elles
se doutent guère que le salut, selon l'entraînante parole de s
Augustin, c'est « la conquête de la joie ». Pour secouer leur
peur et ranimer leur entrain, le P. Potvain leur propose une c
énergique : *les Exercices spirituels* de saint Ignace. Ecole d'ab
gation et de renoncement, ils sont de merveilleux excitate
d'amour divin et des créateurs d'apôtres. La vie de Jésus qui r
plit, illumine et réchauffe les trois dernières semaines, sédui
retraitant par ses pardons, sa miséricorde, ses souffrances, sa gloi
reflets et gages de l'amour infini du Rédempteur, rayons de fl
me sortis de son Cœur sacré. Aussi c'est dans le Sacré-Cœur
le P. Potvain nous invite à faire les *Exercices spirituels*.

Je ne suis pas très sûr que saint Ignace pensait au Cœur de
sus quand il écrivait la Méditation fondamentale, ou les pages
la Première semaine, mais il est certain qu'on peut les lire et
méditer dans leur relation avec la divine charité qui a battu
le Cœur de Jésus. Elles y prennent un sens qui déborde, à
avis, le texte de saint Ignace, mais qui reste très légitime ; il
vre aux âmes craintives et découragées des perspectives infinie
confiance.

A partir de la contemplation du Règne, les Exercices nous in
duisent au plus intime du Cœur divin. Connaître Jésus, cette g
que le retraitant demande au début de chaque méditation,
connaître son amour, son Cœur. *Dilexit et tradidit semetipsum*
me (Galat. 2, 20), saint Paul livre dans ces mots le secret de l'
du Rédempteur, ils font pénétrer dans le Saint des Saints.
les actes du Verbe incarné sont des actes d'amour, des actes
Sacré-Cœur. Suivre Jésus de Bethléem en Egypte, à Nazareth,
les routes et dans les villes de la Judée et de la Galilée, à Get
mani, au Golgotha, sur le chemin d'Emmaüs, comme au bor
lac de Tibériade, c'est vivre dans le rayonnement de sa ch
infinie, tout près de son Cœur, sur son Cœur, et c'est la part
heureuse du retraitant de saint Ignace, pendant les trois dern

semaines des *Exercices*. Le P. Potvain le montre bien. Son livre sera précieux à toutes les âmes, surtout aux craintives ; il leur « apprendra à vaincre *leur* égoïsme, à s'épanouir et à goûter les charmes du cœur à cœur avec Dieu » (p. 8), dans la connaissance et l'amour du Cœur de Jésus. Il est d'ailleurs évident que le connaître et l'aimer c'est essayer de l'imiter dans sa charité pour le Père et pour les hommes.

Denys Gorce, docteur en médecine : *Beatus vir, Méditation de la Loi et bonheur chrétien*, avec Lettre-Préface de S. Em. le Cardinal Mercier. Desclée, de Brouwer et Cie, Bruges, et 59 *bis*, rue Bonaparte, Paris (6e), 1926.

Le docteur Denys Gorce voudrait, par son livre, il est trop modeste pour tirer argument de sa vie, amener les laïques à méditer l'Evangile : « C'est *la sainte méditation* qui donne l'obsession de la parole du Maître, le souci de ne jamais la perdre de vue... Ainsi comprise, elle n'est pas seulement, ...l'exercice d'un moment de la journée. Elle est un état de l'âme, un *souci aigu*, qui domine toutes les manifestations de l'activité, qu'on apporte partout et en tout » (p. 18). Ce qu'il désire et pour lui-même et pour les autres, l'auteur l'a réalisé dans son *Beatus vir*, longue et fort belle méditation, commentaire affectif et très pieux du psaume I, que saint Jérôme appelle la Clef du Psautier. Oblat de Saint Benoît, hôte de Solesmes et de Maredsous, le docteur Gorce, qui aurait pu faire œuvre d'érudit, se contente d'écrire sur le texte inspiré de sages et pieuses réflexions, chaudes d'amour divin. Point de plan rigoureux, de marche didactique. C'est une promenade à travers « le parterre fleuri des Ecritures » (S. Jérôme Ep., LXV, 2); une causerie abandonnée à l'ombre « de l'arbre planté près d'un cours d'eau qui donne son fruit en son temps, et dont le feuillage ne tombe pas » (Ps. I, 2). Il faut lire ce livre, non pas pour la satisfaction vaine de savoir, de se tenir au courant, mais en vue de l'oraison, pour soustraire l'âme aux préoccupations de la vie matérielle ; assis comme Marie aux pieds de Jésus, écoutant sa parole. L'ouvrage du docteur Gorce est riche de fines observations, « il éclaire, il charme, il console, il fait aimer les Saintes Ecritures qui pour tant d'âmes laïques ou même ecclésiastiques, sont souvent un livre fermé ; il apprend aux âmes de bonne volonté à apprécier le trésor que le baptême leur a donné, à s'orienter vers

la source de la vie et de la paix, à y puiser en sa pureté le bonh
chrétien ». C'est le cardinal-archevêque de Malines qui parle ai
et je ne connais pas de meilleure recommandation pour le « *E*
tus vir ».

R. P. Vittorino Facchinetti, O. F. M., *Soyez amis, Saint Fran*
d'Assise et l'Amitié chrétienne, Lettre-Préface de Johannes J
gensen, traduit de l'italien par Ph. Mazoyer. Paris, Lethielle

Un des amis de l'auteur, le P. Benvenuto Bughetti, du Coll
S. Bonaventure à Quaracchi, fait un reproche au livre : le titre
mal choisi, le volume manque d'unité. Il aurait fallu l'intit
Soyez frères, ou bien dans la seconde partie montrer dans s
François d'Assise le type idéal de l'amitié et non celui de la fra
nité. Le R. P. Vittorino Facchinetti se défend à peine, ou plutô
se défend pas du tout, c'était le mieux. Dans la première partie
son ouvrage, il expose une théorie de l'amitié, dans la troisi
une pratique de l'amitié, il intitule la seconde : *Saint Fran*
d'Assise modèle de l'amitié chrétienne, mais il suffit de lire p
constater que le développement déborde le titre.

Le grand promoteur des études franciscaines Johannès Joer
sen a voulu présenter le volume du P. Facchinetti, son « aim
et cher ami ». Sa lettre est fort belle et pleine d'éloges. Elle p
rait ici où là prêter à équivoque. Il oppose plus ou moins dir
ment la doctrine de l'auteur « à une certaine littérature dévote
répète souvent des invocations de ce genre : « Détachez-mo
toutes les créatures, faites que je n'aime que vous, Seigneu
Sans doute on peut donner un sens inexact à ces paroles,
on les trouve dans les meilleurs livres de spiritualité : *l'Imita*
par exemple. Saint Jean a dit : « Celui qui n'aime pas
frère qu'il voit, comment pourra-t-il aimer Dieu qu'il ne
pas ? » (S. Jean, 4, 20). « Celui qui n'aime pas, demeure
la mort » (S. Jean, 4, 8). Mais Jésus a dit aussi : *Qui non odi*
trem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et so
adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus (
14, 26). Je le sais bien, il n'est que de s'entendre pour
prendre les paroles divines, mais il faut s'entendre ; et cert
réserves ont besoin d'être expliquées pour ne pas paraître e
sives, à tout le moins tendancieuses. Il semble que, dans notr
nération d'après guerre, autant et plus que jamais, il impor

mettre en garde contre certaines exagérations. Aimer le prochain c'est un commandement, le second ; le premier c'est aimer Dieu.

L'idée ne viendra à personne que, même de très loin, le livre du P. Facchinetti puisse prêter à pareille critique : j'ai voulu simplement, à propos d'une réflexion de Johannès Joergensen, rappeler toute la vérité chrétienne, si belle et si consolante.

Très optimiste, et je n'ai guère envie de le lui reprocher, l'auteur signale certaines exagérations possibles de l'amitié. Il intitule l'un de ses paragraphes : *Ames sœurs.* Une amitié spirituelle entre personnes de sexe différent n'est certes pas impossible, il en est d'illustres et de très saintes ; elle est *parfois* dangereuse. Je crois bien que *souvent*, serait le mot juste, et le P. Facchinetti a raison de faire sienne la parole de Forster : « Si l'on ne veut se tromper soi-même, il faut admettre qu'une telle amitié n'est possible qu'en des cas très rares et entre des personnes déjà mûres et qui ont été soumises à l'épreuve. » (p. 353).

L'auteur, dans sa troisième partie : *Du choix des amis*, énumère comme dignes de ce choix : l'ami idéal Dieu, les pauvres et les déshérités, notre confesseur. Sans doute Dieu est notre ami et la douce parole de Jésus sonne délicieusement à notre mémoire : *Jam vos non dicam servos, vos autem dixi amicos* (Jean, xv, 15). Notre confesseur est notre ami, les pauvres sont nos amis. Mais il y a pourtant une nuance entre l'amitié qui nous unit à Dieu, celle qui nous unit à notre confesseur, et celle qui nous unit aux pauvres. L'amitié suppose l'égalité : *Amicitia pares aut invenit aut facit ;* cette égalité seule autorise le choix. Je ne suis pas libre de choisir Dieu comme ami : il s'impose ; il en est de même pour mon confesseur ; c'est au contraire mon amitié qui s'impose aux pauvres que je secours. Le P. Facchinetti aurait dû donner à sa troisième partie un autre titre que : Du choix des amis.

Cette petite chicane et quelques autres n'importent guère, le P. Facchinetti aide à mieux pénétrer le cœur si large et si aimant du Poverello, à savourer mieux la paix et la joie franciscaines : c'est l'essentiel.

(A suivre.)

A. Hamon.

Informations

Notes et Documents

I. — Les Conférences de Notre-Dame de Paris, année 1928, par Mgr Baudrillart[1]

Sous un titre un peu long, mais qui dit bien ce qu'il a voulu faire, Mgr Baudrillart a donné au public les six conférences qu'il a prêchées à Notre-Dame pendant le Carême de 1928. En les intitulant *La vocation catholique de la France et sa fidélité au Saint-Siège à travers les âges*, il annonce un magnifique sujet. Il l'a traité à la fois en orateur et en historien, comme fait Bossuet dans le *Discours sur l'histoire universelle*, et il fait défiler devant nous en six étapes dix-neuf siècles d'histoire. Pas de poudre aux yeux, nulle fausse apparence d'érudition ; mais quelle maîtrise de son sujet, quelle belle œuvre d'ensemble et de haute vulgarisation ! « Elle donne, c'est l'auteur lui-même qui nous le dit, la substance des lectures et des études de toute une vie », qui a été, pour une part, une vie d'historien, mais aussi une vie de professeur et de prêtre, une vie d'homme pratique, qui sait gouverner et diriger.

Comme historien, l'auteur prie le lecteur de faire crédit à son savoir et à sa bonne foi. Quiconque le connaît n'a pas besoin de sa prière ni de sa parole pour lui faire crédit. Aussi bien, quiconque lira ces pages y verra sans peine une œuvre de science et une œuvre de conscience. L'auteur n'a plié ni les faits ni les théories aux besoins d'une apologétique préconçue. Il a voulu, et il y a réussi, mettre en pleine lumière une idée vraie, qui ressort de l'histoire

1. 1 vol. chez Spes.

de l'Eglise et de celle de la France. « S'il plaît à d'autres, dit-il en finissant sa *Préface*, de forcer les ombres, c'est leur affaire. La lumière n'en subsiste pas moins, et je la crois plus bienfaisante : c'est pourquoi j'ai parlé et écrit. Que Dieu bénisse mon effort ! » Dieu a déjà béni cet effort, puisque l'exemplaire que j'ai sous les yeux appartient au cinquantième mille. Sans doute, ce chiffre doit être déjà dépassé. Et ce ne sera pas, on peut l'affirmer sans crainte, la vogue d'un moment. Ce livre restera, comme le *Discours sur l'histoire universelle* ou l'*Histoire des variations*, plus lu et plus bienfaisant pour toutes les catégories de lecteurs, que les chefs-d'œuvre de Bossuet[1].

J.-V. Bainvel.

II. — Comment j'élève mon enfant[2]

On ne s'étonnera pas de voir la *Revue Apologétique* faire une place, dans ses informations, à cet ouvrage, que n'a pas craint de préfacer S. Em. le cardinal Dubois.

« Elever » son enfant... c'est sans doute donner à son petit corps tous les soins attentifs que celui-ci réclame, mais n'est-ce pas surtout former et développer sa conscience, façonner son esprit et son cœur, faire de sa petite âme une âme chrétienne... Tâche difficile, mais combien prenante !

Les auteurs ont voulu mettre entre les mains des jeunes mères un volume qui fût tout à la fois un traité pratique de puériculture, d'éducation du premier âge et d'instruction du tout jeune enfant. Leur but est pleinement atteint. Toutes les mères trouveront dans cet attrayant ouvrage, abondamment illustré, tout ce qu'il peut leur être utile de savoir. Au seuil du mariage, ou dans les mois qui suivront, il préparera la jeune fille, ou la jeune femme à comprendre et à aimer son rôle de mère. Il sera le guide, auprès duquel dans l'habitude de la vie comme dans les circonstances déli-

1. Oserai-je prier l'auteur de relire encore une fois son livre, non pour toucher au fond des choses, ni même pour y corriger quelques inexactitudes s'il s'en trouvait (ce en quoi je n'ai rien remarqué, n'étant d'ailleurs pas compétent), mais pour retoucher, en académicien, quelques négligences de style ? Ce n'est rien, et Mgr Baudrillart a bien autre chose à faire; mais (scrupuleux ou non) j'ai déchargé ma conscience.

2. par Mme Fr. Gay et le R. P. L. Cousin, Marianiste, avec la collaboration du Dr U. Besson, 1 vol. chez Bloud et Gay.

cates ou inquiétantes, la jeune mère ira chercher le renseignement sûr, le conseil éclairé.

Rien ne manque, à la vérité, dans ce livre de ce que l'on pourrait désirer y trouver... mais rien d'inutile non plus. Tout y est traité avec un grand souci d'exactitude, de clarté et de précision, sans que l'attrait de la présentation ait été sacrifié. La mère de famille, comme le prêtre, parlent d'expérience. On le sent et cela suffit à retenir la confiance ; l'intérêt de la lecture n'en est que plus vif. Les chapitres traitant plus particulièrement des maladies ont d'ailleurs été rédigées avec la collaboration d'un spécialiste, ce qui en garantit la sécurité.

Ce gros livre de 650 pages est divisé en trois parties suivies d'un appendice : Puériculture (12 chapitres) ; Education (10 chapitres) ; Enseignement (3 chapitres). Des divisions bien nettes, des sous-titres précis, une table alphabétique et une table des matières détaillée achèvent de donner au volume toute sa portée pratique.

En terminant, risquerons-nous un timide regret... qui traduira, d'ailleurs, notre désir de voir ce précieux volume entre les mains de toutes les jeunes mères... Pour qu'il aille dans tous les foyers apporter le bienfait de ses enseignements, pour que nous puissions, à leur mariage, l'offrir à toutes les grandes de nos patronages... ne pourrait-il se faire une édition plus accessible aux bourses modestes ? Ce serait lui assurer le rayonnement qu'il mérite et répondre pleinement au vœu que formulait S. Em. le cardinal Dubois : « Puissent de nombreux petits Français recevoir des soins si intelligents, des leçons si instructives et si belles, sous la protection du Ciel et le sourire de leur Mère. »

III. — Un arrêt de la Cour de Cassation

Par arrêt du 23 juin 1928, la Cour de Cassation (Chambre crim.) a rendu une décision importante que tous les défenseurs de l'ordre et de la moralité ont intérêt à connaître.

« En vertu des dispositions de l'article premier de la loi du 2 août 1882, modifié par les lois des 16 mars 1898 et 7 avril 1908, constitue un délit la distribution à domicile d'écrits et imprimés autres que le livre soit obscènes, soit contraires aux bonnes mœurs, ainsi que la remise des mêmes écrits sous bande et sous enveloppe non fermée à la poste ou à tout agent de distribution ou de trans-

port, *sans qu'il y ait lieu de rechercher le mobile auquel a obéi l'auteur de cette distribution ou de cette remise* ».

M. Jean Rouvière, avocat à la Cour d'appel fait à ce sujet les remarques suivantes :

Il s'agissait ici de « distribution à domicile », d' « écrits et d'imprimés contraires aux bonnes mœurs ». Or, la loi du 2 août 1882, modifiée par la loi du 16 mars 1898 et celle du 7 avril 1908, atteint de ses sanctions (emprisonnement de un mois à deux ans et amende de 100 à 5.000 francs) le délit d'outrages aux bonnes mœurs commis de bien d'autres façons : « par la vente, la mise en vente ou l'offre, même non publiques, l'exposition, l'affichage ou la distribution, sur la voie publique ou dans les lieux publics, la distribution à domicile, la remise sous bande et sous enveloppe non fermée, à la poste ou à tout agent de distribution ou de transport ». Ces opérations sont punissables non seulement quand elles portent sur « des écrits ou imprimés autres que le livre », mais encore quand elles portent sur des « affiches, dessins, gravures, peintures, emblèmes, objets ou images ». La loi atteint encore « les chants non autorisés proférés publiquement », les « annonces ou correspondances publiques contraires aux bonnes mœurs ».

Or, l'arrêt déclare sans ambiguïté qu'il n'est pas nécessaire que toutes ces productions soient obscènes pour tomber sous le coup de la loi ; il suffit qu'elles soient contraires aux bonnes mœurs...

L'arrêt de la Cour de cassation précise encore que l'on n'a pas à rechercher le mobile auquel a obéi l'auteur du fait incriminé. Il suffit que celui-ci ait sciemment distribué, vendu, offert, exposé, affiché, l'écrit, l'imprimé, l'affiche, le dessin, l'objet licencieux, pour qu'existe le délit...

Les Parquets trouveront dans cet arrêt la certitude que les poursuites qu'ils exerceront ne seront pas désavouées en haut lieu, et les tribunaux hésiteront moins à appliquer la loi, en se sentant assurés que la Cour suprême ne cassera pas leurs décisions.

De leur côté, les ligues qui se proposent d'assurer le respect de la moralité publique, les groupements de chefs de famille soucieux de veiller à la protection de la jeunesse, les particuliers eux-mêmes, se sentiront plus réellement protégés qu'ils ne semblaient l'être jusqu'ici. Ils constateront qu'il est encore possible d'obtenir l'application des lois salutaires et que la Cour suprême soutient leur action et défend toujours la moralité et l'honnêteté.

Voir les détails de l'affaire dans la *Documentation catholique*, 1er septembre 1928.

Petite Correspondance

I. LES DECRETS DU SAINT-OFFICE ET L'EGLISE ORIENTALE

Q. — *Les décrets du Saint-Office condamnant les livres et journaux obligent-ils les Orientaux?*

R. — A cette question, posée à propos d'événements récents, la S. Congrégation pour l'Eglise orientale a répondu affirmativement le 26 mai 1928. En effet, les décrets du Saint-Office condamnant livres et journaux ne regardent pas seulement la discipline, mais directement, comme le remarque textuellement la S. C., la doctrine de l'Eglise.

« Il est clair, ajoute l'*Ami du Clergé*, 9 août 1928, que de tels décrets obligent l'Eglise universelle donc l'Eglise orientale. Le premier point sur lequel les constitutions nouvelles des papes obligent l'Eglise Orientale, d'après la commission de théologiens réunie par le cardinal Pamphili, le futur Innocent X, est celui-ci : *In materia dogmatum fidei*. Ce qui ne saurait comprendre seulement la déclaration même du dogme, mais toute la tradition doctrinale de la vérité dont l'Eglise est la gardienne et qu'elle transmet. On sait que cette décision de la commission des théologiens, du 4 juillet 1631, a été authentiquée par Benoît XIV dans sa constitution *Allatae sunt*, du 26 juillet 1755. »

La S. C. pour l'Eglise orientale allègue une seconde raison tirée du can. 1396, selon lequel les livres condamnés par le Siège Apostolique le sont dans tous les lieux et en toutes langues, *ubique locorum et in quod cumque vertantur idioma.*

On ne saurait donc invoquer le can. 1er du Codex pour autoriser les Orientaux à se dérober aux décisions récentes du Saint-Office prohibant livres et journaux.

II. — EN MARGE DU VERSET DES « TROIS TEMOINS » DE SAINT JEAN

Q. — *Le verset qui fait suite au verset des trois témoins* (Ia *Joa*, 5, 8) *est-il exactement traduit dans la Vulgate?*

R. — Rappelons le texte de ce verset :

et tres sunt qui testimonium dant in terra: spiritus et aqua et sanguis; et hi tres unum sunt (8).

Si l'on reporte au texte original grec on y trouve cette finale :

οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν.

On voit que cette dernière finale n'est pas exactement la même que celle du verset 7, comme elle l'est dans le texte latin. Les deux mots εἰς

τὸ du verset 8 ne figurent pas dans la finale du verset 7 et n'ont pas été traduits en latin, par le fait que l'article n'existe pas dans cette langue.

Or ces deux mots εἰς τό me paraissent apporter un changement important dans le sens du latin. Ils expriment qu'il y a non pas une égalité au sens précis du mot, mais une *tendance* vers l'unité.

Quelque soit le sens que l'on attribue à la pensée — un peu obscure — de l'écrivain quand il dit : « il y en a trois qui rendent témoignage sur la terre, l'esprit, l'eau et le sang », il est certain, d'après le texte grec, qu'il n'établit pas entre ces trois une identification et une unité semblable à celle des trois personnes de la Sainte Trinité, mais une *tendance* vers quelque chose d'analogue.

Admettons, par exemple, que l'Apôtre, ayant en vue la mission du Christ sur la terre, pensait à l'Esprit Saint qui s'était manifesté à son baptême, à l'eau de ce baptême, au sang versé sur le Calvaire. Ne voulait-il pas en conclure que ces *trois* tendaient vers un même but ? « *ces trois sont (pour) la même chose : hi tres (ad) unum sunt* ». Le mot *ad* ajouté, qui traduit le mot grec τό, lèverait, semble-t-il, toute difficulté.

Ne peut-on supposer qu'il a été oublié par le traducteur ou un copiste dont l'attention était attirée par la finale du verset précédent ?

Florian La Porte.

Ajoutons simplement à cette communication d'un lecteur érudit, que Crampon traduit correctement « et ces trois sont d'accord. »

Revue des Revues

REVUES DE SPIRITUALITE

La Vie spirituelle. — Février 1928. H. D. Noble, *La charité que nous nous devons à nous-même.* — R. Garrigou-Lagrange, *La purification de la charité.* — P. Cheminant, *Pour la lecture des saintes Ecritures.* Le point de vue de la piété. — M. C. de Ganay, *Le vénérable Edmund Arrowsmith.* — J.-M. Alan, *La bienheureuse Louise de Marillac.*

Mars. — H.-D. Noble, *La charité surnaturelle pour autrui.* — P. Adam, *Le témoignage de la sainte Vierge dans l'Incarnation.* Analyse de quelques passages évangéliques. On y trouve de la part de Marie, et en faveur de la réalité de la nature humaine de Jésus, des témoignages qui se surajoutent à tous ceux qui émanent de la personne de Jésus, par le fait même de son existence dans notre nature dont il a pris la faiblesse et les besoins. — P. de Puniet, *Les psaumes et les mystères rédempteurs.* A suivre. — Mgr Giray, *Le bienheureux Alain de Solminihac.* — F. de Lanversin, *Témoins du Christ-Roi.* Ce sont les martyrs de la persécution mexicaine.

Avril. Ce numéro important est consacré tout entier à *la piété envers l'Eglise.* Il a paru utile de traiter ce sujet à l'heure actuelle, car que nous le voulions ou non, notre piété dépend de notre union à l'Eglise et au

Pape. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'Eglise corps mystique du Christ.* — L. DUMESTE, *Le Pape dans l'Eglise.* — B. LAVAUD, *La vie spirituelle par l'Eglise et par le Pape.* — E. LAJEUNIE, *Nos devoirs envers l'Eglise et le Pape.* — M.-V. BERNADOT, *Au service de l'Eglise.*

Mai 1928. H.-D. NOBLE, *La charité pour les ennemis.* — D. JORET, *La rémission des péchés véniels.* — P. DE PUNIET, *Les psaumes et les mystères rédempteurs.* — R. DELÈGUE, *Dom Prosper Guéranger.* — B. M. MORINEAU. *Sœur Elisabeth de la Trinité et Marie.*

Juin. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Signes caractéristiques de la purification passive de l'esprit.* — H.-D. NOBLE, *L'ordre hiérarchique de la charité.* — P. DE PUNIET, *Les psaumes et les mystères rédempteurs.* — Francis TROCHU, *La vie d'oraison chez le saint curé d'Ars.* — Dom B. MARÉCHAUX, *La vénérable Elisabeth Canori Mora.*

Juillet-août 1928. E. HUGON, *La doctrine spirituelle de la récente Encyclique « Miserentissimus Redemptor »* touchant la réparation que le monde entier doit rendre au Sacré-Cœur. — H.-D. NOBLE, *Les préférences de notre charité.* — P. DE PUNIET, *Les psaumes et les mystères rédempteurs* (suite). — A. DE VASSAL, *Le Père Paul Ginhac. Ses lettres de direction.* — B. MARÉCHAUX, *La vénérable Elisabeth Canori Mora romaine. Ses révélations.*

REVUES DE SCIENCE RELIGIEUSE

Nouvelle revue théologique (Louvain). — Avril 1928. J.-B. RAUSS, *Saint Alphonse et les variations de son système moral.* I. Saint Alphonse, écrivain, a-t-il jamais été probabilioriste ? II. Caractère général du probabilisme de saint Alphonse. III. Le probabilisme de saint Alphonse était d'abord le probabilisme pur. A suivre. — E. SCHILTZ, *Saint Pierre Chrysologue comme théologien.* « Si notre saint docteur n'a pas mérité son beau surnom par son style assez brillant, mais monotone et recherché, il y a droit par la richesse théologique de ses sermons, bien dignes d'un évêque dont la *parole est d'or.* »

Mai 1928. J. BONSIRVEN, *La piété juive moderne.* A suivre. — J.-B. RAUSS termine son étude sur *Saint Alphonse et les variations de son système moral.* Le grand docteur « n'a jamais passé du camp des probabililistes dans celui des antiprobabilistes. » — R. LE PICARD, *La notion d'ordre public en droit canonique.*

Juin 1928. E. FRUTSAERT. *La définition du sacrement dans saint Thomas.* Saint Thomas traite de la définition essentielle du Sacrement dans deux de ses écrits : dans le *Commentaire des Sentences* (in IV. dist. 1, q. 1, a. 1) : 1 Utrum definitio Sacramenti convenienter a Magistro assignetur », et dans la *Somme Théologique* (III, q. 60, aa. 1, 2) : « Utrum Sacramentum sit in genere signi » ; « utrum omne signum rei sacrae sit sacramentum ». On a prétendu que le Docteur angélique dans la Somme est revenu sur sa définition du Commentaire, et en a supprimé l'idée de causalité. E. Frutsaert s'efforce de montrer que cette vue est pour le moins très douteuse. — E. MERSCH, *Pour la confession fréquente.* « Certains fidèles, qui s'en voudraient de passer un jour sans communier, demeurent, et volontiers, de longs mois sans confession. Ils sont en état de grâce, expliquent-ils, et

ils ne trouvent rien à dire. Strictement, ils sont en règle. L'Eglise les dispense même de la confession qu'elle réclame des autres pour gagner certaines indulgences. Mais, au point de vue de la vie chrétienne et de sa perfection, qui est le point de vue où nous nous mettons ici, il y a, en cette façon d'agir, une erreur dommageable ; et le respect envers le sacrement de l'Eucharistie ne peut que perdre, pensons-nous, à la moindre estime où l'on tient un autre sacrement. » — J. BONSIRVEN, *La piété juive moderne* (suite). — J. SALSMANS, *Le pouvoir paternel d'annuler les vœux.* « Concluons. Dans l'état présent de la science canonique, nous n'oserions regarder comme probable, comme « tuta in conscientia », l'opinion qui attribuerait aux parents le pouvoir d'éteindre, dans leur enfant mineur mais pubère, le vœu d'*entrer en religion*. Nous dirions volontiers la même chose du vœu de *ne pas se marier* ou d'autres vœux se rapportant au *choix d'un état de vie.* »

Juillet 1928. Emile DELAYE, *Qu'est-ce que la contingence?* Les données dogmatiques. Difficulté d'ensemble : le dualisme. La solution panthéiste et ses inconvénients. Ce qu'implique la transcendance. La transcendance se tempère d'immanence. Conclusion .La contingence langage divin. « Les rapports du monde à Dieu se résument en une dépendance totale à tous les points de vue. C'est là la contingence. » — A. LEMAIRE, *La propagande protestante en Wallonie.*

L'Ami du Clergé. — 26 avril 1928. *Le « Book of Common Prayer » et l'Eglise anglicane.* I. Le contenu du livre. Analyse minutieuse.

31 mai. *Les variations du Prayer Book.*

Revue des Sciences religieuses — Avril 1928. Victor MARTIN, *L'adoption du gallicanisme politique par le clergé de France* (suite). — Paul O'SHERIDAN, *La doctrine vauvertine sur le communisme ecclésiastique* (A suivre). L'école mystique et ascétique de Vauvert, en Brabant, représentée par ses deux chefs, Ruysbroeck et Jean de Leeuw, s'est vivement émue au quatorzième siècle, du tort immense causé à la religion catholique par l'égoïsme. la sensualité et la cupidité d'une grande partie du clergé de l'époque. Pour mettre un terme à cette grande misère morale, les deux vauvertins ont prêché la reprise loyale et sincère, par les religieux des deux sexes, de la vie commune, telles que leurs règles la prescrivaient, et le retour pur et simple du clergé séculier au communisme intégral ou partiel des premiers siècles de l'Eglise. — P. GLORIEUX, *Un synode provincial inconnu*, Reims. 1267. — Jean RIVIÈRE, *Le marché avec le démon chez les Pères antérieurs à saint Augustin.* A propos d'un travail récent et mauvais de H. Gallerand.

Bibliographie

Louis Artus. Les Chiens de Dieu, roman, 276 pages, Grasset, 12 francs.

M. Louis Artus, auteur dramatique connu, nous a donné depuis plusieurs années toute une série de romans fort originaux dans lesquels il a essayé de traduire les inquiétudes et les espérances religieuses de ses contemporains. Les premiers (la *Maison du Fou*, la *Maison du Sage*, le *Vin de ta Vigne*) étaient chargés d'un symbolisme étrange qui en rendait la lecture un peu pénible. Et nous avons dit naguère ce qu'il fallait penser de la *Chercheuse d'Amour;* il y avait là une étude d'âme vraiment vigoureuse et attachante et c'était un roman, une histoire avec une intrigue et un dénouement. On ne retrouve pas les mêmes qualités dans les *Chiens de Dieu*. L'auteur cette fois a dédaigné de nous expliquer suffisamment la psychologie de ses personnages, tout au moins de quelques-uns d'entre eux. Il est vrai que l'un d'eux est peut-être l'Antéchrist... M. L. Artus ne craint pas de nous transporter à la veille de la fin du Monde. L'Univers tout entier, dominé par le matérialisme, a apostasié. Les derniers chrétiens sont pourchassés par les autorités officielles qui se courbent devant les idoles dont personne ne conteste la toute-puissance : l'Argent et la Science. Le Christ va-t-il donc perdre la suprême bataille ? En face de Karl Emmer, le savant sans espérance et sans amour qui savoure par avance la joie de l'anéantissement général, et du fils satanique de Carlo de Saltz, voici que se rassemble le petit bataillon des derniers apôtres sous la conduite du mystérieux Jean de Milan. Que feront-ils ? M. Louis Artus nous le dira, sans doute, plus nettement, dans un prochain ouvrage. Faut-il, pour autant, rapporter l'origine de l'apostasie du monde à l'accueil trop hospitalier fait au jeune Gnôsis, image de la science, par les purs disciples de Jésus ?

R. P. Bessières. Le Mexique martyr, 168 pages in-8°, 13 photographies et 1 carte, Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris, 3 fr. 45, franco.

L'opinion ne sera jamais assez éclairée sur la persécution mexicaine à laquelle les gouvernements européens opposent une indifférence criminelle et scandaleuse. Qu'attend la Société des Nations pour enquêter sur le sort de ces trois millions de Mexicains chassés de leur pays ou tout au moins de leurs foyers pour vivre ou mourir misérablement dans les bois, comme des hors-la-loi ? Le président Calles, invoquant une législation tyrannique, a tout fait depuis quatre ans pour anéantir le culte catholique au Mexique. En dépit de récents incidents sur lesquels la lumière n'est pas faite, il semble devoir continuer son action néfaste, soutenue par la complicité des pétroliers américains, étrangement d'accord avec les « pétroleurs » bolchevisants. On trouvera dans le livre courageux du P. Bessières une description émouvante des atrocités mexicaines et surtout un historique, précis et exact, des prodromes de la persécution. A nous d'utiliser cette précieuse documentation pour mettre fin à la conspiration du silence dont la grande presse semble vouloir effacer cette page douloureuse de l'histoire de l'Eglise moderne.

E. D.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

La Pensée religieuse de Louis Bertrand

(II)

Malgré tout, la question de vérité, la question capitale, se posait encore à peine pour lui et la distance à franchir était presque infinie. « La question religieuse, écrit-il, ne se posait pas encore pour moi. Je sentais bien, il est vrai, que tout est solidaire dans la tradition. J'avais constaté en Afrique et je constatais tous les jours ailleurs que la religion est l'âme des nationalités... Mais outre que je n'éprouvais aucun besoin de revenir au catholicisme, qu'il me paraissait se heurter à des impossibilités fondamentales, j'aurais eu honte d'y revenir pour des raisons étrangères au fond de la doctrine. Peu m'importait qu'il fût national, s'il n'était pas en même temps la vérité. » Nous restions loin du pathétique dilemme que se posèrent tant d'âmes troublées, que se posa notamment Francis Jammes dans une heure de désespoir métaphysique : « Il faut que cela soit — « cela », c'était le christianisme, — il faut que cela soit, ou il n'y a rien ! »

Si peu pressé de conclure, comment allaient donc se dénouer pour lui ces impossibilités fondamentales, dont il parlait, et dont le fantôme se dressait toujours devant sa pensée. Ici, nous n'en serons plus réduits à des conjectures tirées de la critique interne. Nous avons, pour nous éclairer, son témoignage exprès et direct, une confession précise[1], écrite de sa main, comme celle qui lui servit de guide pour nous conter la belle aventure spirituelle de son saint Augustin.

1. Cette confession a été publiée à la *Revue des Jeunes* et reproduite par le P. Mainage dans son précieux petit livre *Les témoins du renouveau catholique*.

Que certains, qui ont pour cela de bonnes ou plutôt de mauvaises raisons, discutent sur l'opportunité, la convenance, et, comme ils disent, l'élégance de ces sortes de confessions qui les troublent dans leur quiétude précaire, nous savons trop, nous, quel bienfait, ou, comme dit Bertrand, quelle vertu exemplaire, comportent ces récits de conversion, pour ne pas les applaudir et souhaiter qu'ils se multiplient, pourvu qu'ils soient faits avec la discrétion pudique qui va de soi en pareille matière.

Pour la discrétion, d'ailleurs, nous pouvons nous en fier à Louis Bertrand, dont la réserve native était si éloignée des manifestations à grand orchestre ! Ne fallut-il pas lui arracher en quelque sorte la confidence de son histoire et lui représenter qu'il y allait pour lui d'un devoir, d'un devoir de charité spirituelle. « Dieu m'est témoin, nous dit-il, que j'aurais préféré n'en parler jamais... Nous autres Lorrains, nous n'aimons point divulguer les choses de notre vie intime... Vieille habitude de repliement intérieur, qui nous fut imposée par des siècles de guerre et de tribulations. » Il ne fallut pas moins, en définitive, que l'éminente et sage influence d'un prélat pieux, fin et lettré, Mgr de Carsalade du Pont, évêque de Perpignan, pour le décider, après dix ans de silence, à nous ouvrir ce qu'il appelle « la chambre nuptiale de son âme », « en considération du bien à faire à quelques âmes ». Ce qu'il fit en des pages qui sont un modèle de pudeur, de charme et de modestie.

De la position de simple sympathie, où nous l'avons vu se fixer à l'égard du catholicisme, il y avait donc jusqu'à l'adhésion intérieure et totale à la doctrine, une longue étape à parcourir, la plus difficile de toutes, celle que de bons esprits, Faguet, Lavisse, Lemaitre, ne se décidèrent à franchir qu'au seuil de la mort, quand l'heure presse de conclure.

L. Bertrand allait conclure en temps utile, en plein épanouissement d'âge et de talent, mais non pas sans avoir été saisi encore dans de puissants remous qui le rejetteront à plusieurs reprises vers l'incrédulité. A côté des forces bienfaisantes qui agissaient sur lui par intermittence, forces au nombre desquelles il faut compter l'amitié d'Emile Baumann et celle de son admirable fils, le jeune convertisseur de J. Lotte et, par ricochet, de Péguy, il y avait les innombrables forces nocives dont ne pouvait s'abstraire cet enfant d'un siècle anarchisant. Si la génération de la guerre pro-

fesse une grande passion, au moins verbale, pour la discipline et l'ordre, la génération des années 80 à 1900 eut à l'inverse une profonde horreur pour toutes les contraintes et particulièrement pour les contraintes intellectuelles. Elle frondait la coutume et la règle avec délices, au plan de la pensée comme au plan de l'action. Or, par la plupart de ses fibres et par sa formation normalienne, Bertrand appartenait à cette génération qui se jeta par anarchie dans l'agitation dreyfusienne, avec tant de fougueuse irréflexion. « Il m'aurait fallu, alors, dit-il, une crise religieuse. Mais je n'étais pas encore mûr pour ce renouvellement de conscience. Peut-être aussi avais-je peur de perdre, dans le catholicisme, l'indépendance de ma pensée. Cependant, dès cette époque, mon ami Emile Baumann m'écrivait : « Que craignez-vous ? Vous verrez comme vous serez libre !... » C'était vrai ; je l'ai éprouvé depuis. Jamais je n'ai eu comme dans le catholicisme la certitude de ma liberté. » C'était vrai, mais il n'en jugeait pas de la sorte à cette date. Et pendant plusieurs années encore, il allait passer par des phases alternées d'avance et de recul.

Une simple lecture parfois suffisait à la rejeter violemment dans la libre-pensée. Toute la flore des idées antichrétiennes lui remontait soudainement au cerveau. « Pendant cette période d'attente, écrit-il, je m'étais arrangé une sorte de *modus vivendi* intellectuel... J'étais bien forcé de reconnaître la place prépondérante du catholicisme dans l'histoire et dans la vie françaises. Je sentais profondément aussi tout ce qu'il contient de noblesse et de beauté morales. Et puis, à d'autres moments, un mauvais vent soufflait sur moi. Je me laissais, par exemple, influencer par une lecture de Nietzsche. Je découvrais tout à coup dans le christisnisme des tares inexpiables de laideur et d'humilité servile et la seule idée de ces prétendues bassesses me rendait fou de haine et d'injustice. »

Ceux-là seuls qui ne croient ni au démon ni à la tentation s'étonneront de ces bouffées de haine, de haine « folle » en vérité, comme il le note. Haine apologétique, dirons-nous à notre tour, car elle atteste par son anomalie ce qu'il y a de divin dans son objet. On ne hait pas à ce point une doctrine purement humaine ; on se contente de la tenir posément pour fausse. Blasphémer, c'est faire un acte de foi.

Dans ces conjonctures, L. Bertrand ressaisi par sa vieille et in-

guérissable nostalgie du Sud, reprend encore une fois le chemin de l'Orient. Les mêmes alternatives de sympathie et d'aversion vont d'abord émouvoir son cœur selon le hasard des rencontres. Un jour il trouve sur sa route des Religieux français qui font honneur à son pays, et aussitôt il vibre d'amitié : « Des constatations de ce genre me rendaient de plus en plus favorable à la cause catholique. » Un autre jour, au contraire, il s'attarde à méditer devant les chefs-d'œuvre de l'art païen et, subjugué par le charme voluptueux d'Athènes, il se détourne de la divine figure du Christ avec une sorte de ressentiment courroucé. « En Grèce, note-t-il, à force de courir les ruines antiques, de l'Acropole à Delphes et à Olympie, je subis une violente reprise de mon vieux paganisme littéraire... Je jetais feu et flamme contre cette religion ennemie de la gloire, de la volupté, de la beauté, de tout ce qui donne du prix à la vie. »

Il écrivit alors des lettres où l'on trouve des apostrophes enflammées contre la « laideur galiléenne » qui font écho à la fameuse apostrophe d'*Anthinéa*.

Cela aurait pu durer longtemps, ce petit jeu des oscillations en sens contraire, cela aurait pu durer toujours. Pour le faire cesser, il fallait que se produisît l'intervention d'une force dont la nature est d'échapper à nos prises.

En toute conversion, il y a des côtés de mystère. Les voies qui mènent à Dieu sont diverses et celles que prend une âme ne sont pas toujours celles qu'on s'attendait de lui voir suivre, eu égard à sa complexion naturelle. Un intellectuel qu'on supposait ne pouvoir se rendre qu'à des raisons rigoureusement déduites, se convertit dans une crise en apparence purement sentimentale. Un sensitif à demi-lettré paraît, au contraire, ne se soumettre qu'à la raison raisonnante. Tel cède à la dialectique d'un prédicateur ou d'un ami, tel autre au spectacle de la vie chrétienne et de la sainteté. Et il faut convenir, qu'en vertu d'une sorte de justice immanente, c'est à celle-ci, la sainteté, qu'il est donné d'être en tous temps, la grande conquérante des esprits même cultivés. Mgr Duchesne, observateur impartial de l'histoire, et qui n'avait aucune raison personnelle de diminuer l'importance du facteur intellectuel, se demandait un jour, au terme de ses études sur le christianisme naissant, quel avait été l'élément principal dans la conversion du monde païen. Etait-ce aux controversistes et aux professeurs qu'il fallait donner la palme ou

bien aux martyrs et aux saints ? Et sans balancer, il disait : aux saints.

De fait, que voyons-nous ? Un grand intellectuel comme saint Augustin, le type même du « scholar », et de ce que nous appelons aujourd'hui l'universitaire, qu'est-ce enfin qui l'arrache à ses doutes sans cesse renaissants ? Les exemples d'héroïsme qu'il a sous les yeux ! Un Paul Bourget, tout enivré de dialectique, d'analyse et d'idéologie, par quoi est-il conquis au catholicisme ? Par les fruits de bonté et de bienfaisance qu'il lui voit produire dans le monde. Tel ingénieur, ancien polytechnicien, récemment converti, et qui n'avait jamais rien cédé dans la controverse, se rend un jour, inopinément parce qu'il a vu son épouse, modèle de bonté, d'esprit et de douceur, réciter son chapelet « comme une pauvre femme », ainsi qu'il le disait ensuite. Il n'y a pour ainsi dire pas de conversion dans laquelle on ne démêle, comme dominante, l'influence de la sainteté. Divine et admirable prime donnée par Dieu à ce qui fut et demeure à la portée du plus humble. Une âme de pauvre et d'ignorant peut convertir un génie, même sans le savoir. Elle convertit infailliblement quelqu'un. Le lieutenant de vaisseau Auguste Dupouey n'a pas su qu'il convertissait H. Ghéon. Et tout le bien que fait aujourd'hui le théâtre chrétien d'H. Ghéon est à inscrire, pour une grande part, au compte éternel du capitaine Auguste Dupouey.

Dans la conversion de L. Bertrand, on pourrait croire d'abord, au contraire, que c'est le facteur intellectuel qui a joué le rôle premier. Lui-même l'a cru et dit. Et peut-être, malgré les apparences, n'en est-il rien ou peu de chose.

Nous savons que l'incrédulité, chez lui, avait deux sources principales : une source, si je puis dire, philosophique, voltairienne, encyclopédiste, nietzschéenne, et une source exégétique, historique. Il s'était de bonne heure habitué à voir dans le christianisme une doctrine ennemie de la beauté, contemptrice de la volupté et de la grandeur. Renan et les exégètes allemands l'avaient en outre persuadé que Jésus-Christ n'était pas Dieu et que les évangélistes n'étaient que de pauvres historiens sans crédit.

Les spectacles de beauté morale, quelle que fût la puissance des arguments implicites que la sainteté porte en elle, pouvaient-ils abolir par eux-mêmes tout ce long travail d'érosion qui s'était accompli chez lui dans les profondeurs de l'esprit ? Oui, évi-

demment, avec la permission de Dieu. Mais selon l'ordre naturel des choses, n'y avait-il pas là comme un effet sans cause ?

Suivons les cheminements de notre héros vers la vérité chrétienne. Mais, pour nous guider dans notre interprétation, n'oublions jamais qu'il était une âme profonde, une âme possédée de la haute inquiétude des choses éternelles, une âme à la Pascal et qui pourra dire un jour — après la conversion, il est vrai, mais on ne change pas de nature — « si l'existence d'un ordre surnaturel est possible — et comment oser affirmer le contraire ? — c'est le trouble installé dans notre esprit, ce trouble que Pascal a exprimé en quelques phrases immortelles. On est pris à la gorge : il faut répondre. Tant que le doute subsiste, on ne peut dormir, surtout quand le temps presse, quand demain, peut-être, on aura sur la face « la terre » dont parle le même Pascal[1] ».

Ayant entendu le son de cette âme, nous entrerons mieux dans les secrets mobiles de sa décision dernière. De Grèce, où nous avons vu qu'il avait fait un séjour moralement insalubre, L. Bertrand s'était embarqué pour le proche-Orient : Smyrne, Beyrouth et la Syrie. Sur le bateau qui l'emmène, il fait la rencontre, fortuite ou providentielle, de deux personnages dont le contact va réagir sur lui d'une manière qu'on dirait d'abord analogue, mais qui fut, à y regarder de près, fort différente. Le premier de ces personnages était un Dominicain illustre, connu dans le monde savant pour ses travaux exégétiques, le P. Jaussen, professeur à l'Ecole Biblique de Jérusalem. Dès qu'il apparaît sur le pont du navire, une revue savante à la main, la curiosité de notre voyageur à son endroit est aussitôt éveillée. Ses airs de grand intellectuel, l'attention avec laquelle il dévore, installé dans la salle de lecture, les gros livres d'érudition scripturaire fraîchement imprimés chez Lecoffre ou Leroux, avertissent le voyageur qu'il a devant lui l'un des princes de cette science biblique, au nom de laquelle Renan lui a ravi sa foi. Pendant que le religieux découpe avec « des mines gourmandes de lecteur en appétit » les gros volumes chargés de science, Bertrand ne le quitte pas des yeux. Et bientôt, comme il était naturel, la sympathie amène le contact. Justement, le P. Jaussen a beaucoup connu le frère de son ami Baumann, ce petit dominicain prédestiné, englouti dans le naufrage du *Bourgogne*,

1. *Sainte-Thérèse d'Avila*, p. 10.

et dont la délicieuse vie paraissait récemment. Il invite le voyageur à venir, pendant le séjour qu'il projette à Jérusalem, s'installer au couvent des Dominicains. Bref, tout le long du voyage désormais, ils s'entretiennent amicalement de mille choses, et de tout ce dont peuvent parler entre eux des hommes cultivés, de tout excepté du problème religieux, qu'ils écartent volontairement de leur causerie, par souci de discrétion.

Le dimanche, une messe étant célébrée sur le bateau, Bertrand y assiste par courtoisie. Or, cette messe le met en présence du second des personnages dont nous avons parlé, un prêtre étranger dont la simple vue va l'émouvoir jusqu'au fond de l'âme, sans qu'une parole ait jamais été échangée entre eux. « La messe catholique, raconte-t-il lui-même, fut dite, au pied du mât, par un jeune prêtre américain, dont la foi sérieuse et profonde donnait à chacun de ses gestes une signification et une noblesse singulières. » Et il ajoute : « J'en fus beaucoup frappé. » Cette ferveur du prêtre américain, qui n'a que sa foi comme argument, c'est cela qui l'a frappé d'abord, c'est cela qui est resté comme un point lumineux dans son souvenir. Et ainsi tout, dans cette occurrence, semble devoir assigner la primauté d'influence à l'élément sainteté, dans l'œuvre de persuasion qui s'ébauche. Nous sommes bien apparemment, devant un trait caractérisé d'apologétique par la vie !

A n'y regarder que superficiellement, en effet, toute la science du P. Jaussen est restée ici comme non avenue et de nulle conséquence. Oui, cela est ainsi en apparence, mais en apparence seulement. Car, lisons maintenant avec attention la petite remarque anodine et comme adventice, qui fait suite à la remarque très soulignée concernant le prêtre américain, où s'est concentrée pour ainsi dire toute l'émotion de l'auteur. « J'en fus beaucoup frappé, dit-il, car j'assistais moi aussi, à cette messe, debout, à côté du P. Jaussen durement agenouillé sur le plancher encore humide du lavage matinal. » Elle n'a l'air de rien, cette petite clausule cursive, banale, négligemment jetée en fin de phrase et qu'aucun commentaire n'accompagne, elle ne retient pas l'attention du lecteur pressé. Et pourtant, elle contient la revanche de l'apologétique par la science. Car, ce P. Jaussen durement prosterné, ce P. Jaussen exégète et savant, qui n'ignore rien des finesses et des prétendues difficultés de la critique renanienne, et qui cependant, comme le charbonnier du proverbe ou la paysanne bretonne de Pasteur, ado-

re candidement le Christ dans l'Eucharistie et témoigne par son attitude qu'il tient en parfait dédain ce qu'on a pu dire à l'encontre, c'est lui surtout qui, secrètement, dans les mystérieuses régions du subconscient, dépose l'argument sauveur d'où sortira bientôt l'adhésion consciente et explicite. La piété du prêtre inconnu, c'est bien. Mais la piété de ce maître, à qui rien de ce qui embarrasse Bertrand n'est étranger, c'est mieux. Quel secours pour un esprit encore mal nettoyé des sophismes de Renan que de pouvoir contempler, tranquille dans sa foi, un savant qui les a dépassés et qui les dédaigne. Silencieusement, à sa vue, les objections se dissolvent et tombent.

Cette vision d'un P. Jaussen prosterné devant l'hostie, si elle put s'éclipser un instant, ne s'effaça jamais totalement de sa mémoire. Et je ne serais pas surpris que, dans la série des causes discernables, auxquelles on peut rattacher son retour, celle-ci ait été la première en importance.

A peine débarqué en Syrie, Bertrand fait une nouvelle rencontre qui paraît pourtant avoir laissé dans son âme une empreinte plus profonde et plus durable encore. Du moins nous en a-t-il laissé une relation plus circonstanciée. C'est celle du P. Ray, Jésuite français de Beyrouth, auquel il va se présenter, dès son arrivée là-bas, pour obtenir des renseignements sur nos établissements d'Orient. Quand il entre chez le P. Ray, les bonnes dispositions du voyage commencent à s'effacer. Il est même de nouveau assez excité contre le christianisme. Sur son carnet intime, nous lisons cette note, écrite au sortir de sa visite à l'Université de Beyrouth : « Visite au collège des Jésuites : beaucoup de bondieuserie. Dans la cour, des séminaristes en soutane jouent au foot-ball, tel un vol de corbeaux hors du charnier natal. »

C'est dans ces dispositions de hargne narquoise qu'il aborde le P. Ray, directeur d'une association d'étudiants. Mais, dès le premier contact, c'est encore le mystérieux magnétisme de la vertu qui commence d'opérer. « Après avoir traversé les cours et les somptueux bâtiments de l'Université, écrit-il, je tombe dans une cellule aux murs nus, au mobilier indigent, où un prêtre, de carrure et de physionomie presque plébéiennes, me reçoit avec une cordialité toute démocratique. »

Déjà le visiteur est saisi, on le sent. Ce qui ne l'empêche pas de

faire immédiatement au Jésuite une déclaration d'incrédulité, pour se dérober peut-être à l'envoûtement qui s'amorce. Le Père, d'ailleurs, affecte de n'y pas prendre garde et avec une parfaite bonne grâce se laisse prendre un interview détaillé. Mais, remarque Bertrand : « pendant qu'il me parlait, je sentais qu'il s'intéressait beaucoup plus à moi qu'aux choses qu'il me disait. » Et l'inévitable, encore une fois, se produit. La conversation tombe enfin, malgré tout, sur la question religieuse. L'écrivain se replie et même se hérisse. Il est toujours le chardon lorrain. Sur la table du religieux, il vient d'apercevoir un petit livre pieux, le *Pensez-y bien*. Aussitôt, il lance cette saillie bourrue : « Tenez ! voilà un odieux bouquin qui fut le cauchemar de mon enfance ! Si je n'avais pas été alors un petit garçon d'une piété exemplaire, il m'aurait rendu impie ! » Aigreur nietzschéenne contre un livre et une doctrine qui rappelle sans cesse la brièveté de la vie, la vanité du plaisir et l'importance infinie des intérêts éternels. Aigreur vite évanouie pourtant et qui va succomber tout à l'heure à l'irradiation du zèle et de la vertu. Le désintéressement que Bertrand devine chez son interlocuteur, le pur désir qu'il lui voit de sauver une âme, une âme étrangère, simplement parce que c'est une âme, cela le traverse tout à coup comme d'une flèche lumineuse. « Eh quoi ! me disais-je, je suis un inconnu pour cet homme, je suis un étranger, presque un ennemi, puisque nous n'avons pas deux idées communes. Et parce qu'il a senti, dès le seuil de sa porte, la détresse de mon âme, le voilà qui accourt au devant de ma peine et qui s'oublie lui-même, et qui est prêt à se sacrifier, pour que je sois délivré du mal ! »

Le Religieux, qui a senti son visiteur touché, pousse aussitôt sa pointe. Se souvenant que le lendemain c'est la Toussaint, fête émouvante, même pour l'incroyant, il essaie d'obtenir la promesse d'une prière. Il subit un échec. Bertrand refuse de s'engager.

Mais le lendemain, à la messe consulaire, à laquelle il s'est rendu, pour se conformer aux bons usages, ayant devant lui « les Sœurs de Saint Vincent de Paul dévotement agenouillées » — c'est lui qui parle et il convient de noter ce détail pour le mettre au dossier de l'Apologétique vivante — il est décidément vaincu par ce nouveau spectacle de sainteté. Il s'humilie en pensée et en acte, il s'agenouille et il prie. « Cette simple vue, dit-il, me fit souvenir que l'humilité est la première des vertus chrétiennes. Sans plus de

façons je m'agenouillai, moi aussi, et avec un grand élan de cœur vers je ne savais quel Être de grâce et de protection, je récitai un *Ave Maria.* » Comment ne pas souligner ici ce fait, qu'à la source de cette conversion, comme de presque toutes, il y a un acte d'humilité et une prière. « O nouveauté délicieuse, dira Ghéon au sortir de sa première prière, ma ferveur sait parler. Plus elle parle, plus je crois ! »

Pour Bertrand aussi le miracle était virtuellement accompli. « Je ne croyais pas encore, dit-il, mais j'éprouvais un grand désir de croire. » Il s'imaginait plutôt ne pas croire, sans doute, car Jésus déjà lui murmurait à l'oreille l'éternelle parole : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. » Un tel désir de croire impliquait la croyance, il signifiait que les difficultés de l'incroyance n'étaient plus tenues pour invincibles.

Mais emporté dans le vent nouveau, allait-il courir sans délai à l'initiation du Christ ? Non. Ce n'était pas sa manière. Et d'ailleurs, un résidu fort adhérent de vieilles idéologies restait à balayer avant la reddition complète de tout son être pensant. Il fallait d'abord se libérer de l'évolutionnisme radical qui avait empoisonné la génération de A. France, de Taine, et dont nous voyons qu'un Georges Clemenceau subit encore l'étrange tyrannie. Plus encore que de Renan peut-être il avait à s'affranchir de Darwin, qui avait si bien expliqué, lui semblait-il, la nature de l'homme, son origine animale, ses destinées.

Or, par une sorte de divine opportunité, justement, le grand philosophe converti — trop tôt disparu, hélas — Georges Dumesnil venait de lui adresser son beau livre capital *Le Spiritualisme*, qui n'était qu'une longue et pénétrante critique de l'évolutionnisme absolu — nous ne disons pas du transformisme — et qui montrait si fortement comment le plus ne peut sortir du moins et l'esprit de la matière. Les travaux du grand biologiste Vialleton n'avaient pas encore révélé au monde savant quel abîme infranchissable sépare, même du point de vue anatomique, le singe de l'homme et qui plus est les grandes séries animales entre elles ; mais la philosophie suffisait déjà à condamner Darwin. Et il ne semble pas que Bertrand ait opposé sur ce point une longue résistance aux raisons de son ami.

Le plus dur était de se délivrer de Renan. Les admirables travaux de l'exégèse catholique, et particulièrement de l'Ecole biblique de

Jérusalem, n'avaient pas encore atteint le grand public. L'illustre P. Lagrange n'avait pas encore condensé dans son substantiel petit livre sa terrible et péremptoire critique de la *Vie de Jésus*. Le charme renanien était toujours puissant sur cette génération mal outillée pour le combattre. « Les objections les plus graves à mes yeux, écrit-il, étaient les objections historiques. J'en étais resté au point de vue de Renan, qui prétend avoir été détourné du catholicisme par l'histoire et la critique des textes... Dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, une foule de passages m'embarrassaient. » Or, par un bonheur unique et qu'il faut sans doute nommer providentiel, le cours de ses voyages, au moment le plus critique de son itinéraire spirituel, venait de le conduire à l'une des sources vives de la science exégétique catholique, à cette Ecole biblique de Jérusalem où se trouvaient rassemblés des maîtres, qui peuvent toiser de haut, non seulement Renan très défraîchi, mais les plus fameux représentants de la critique rationaliste moderne, où se trouvait, entre autres, l'incomparable P. Lagrange, dont la puissance de travail et la prodigieuse érudition étaient déjà connues du monde entier. . . . . .

A cette source, Bertrand va puiser à discrétion. Pendant six semaines, il s'enferme dans le couvent dominicain, pour une sorte de retraite intellectuelle, afin de soumettre ses difficultés exégétiques, sous la direction des Pères, à l'épreuve d'une critique sévère. Il se met à l'école du P. Rouillon, du P. Jaussen son compagnon de voyage, et surtout du P. Lagrange. Et c'est ainsi, peut-on dire, une éducation de prince qu'il lui est donné de recevoir.

A mesure qu'il propose ses doutes au P. Lagrange, celui-ci qui en a vu, c'est le cas de le dire, bien d'autres, et qui connaît le fin du fin sur tous les points embarrassants, se donne d'abord le malicieux plaisir de renforcer les objections de son élève, pour lui faire sentir à quel point le problème, par son immensité et sa complexité, échappe aux prises du profane et veut, pour être résolu de première main, une science et un flair philologique, dont personne ne peut se prévaloir sans un long entraînement et des années d'études linguistiques et ethnologiques. . . . . .

En révélant ainsi à l'étudiant novice, sur quelques points choisis, des difficultés qu'il n'avait pas aperçues, le Maître lui communiquait cette persuasion salutaire qu'en exégèse, comme d'ailleurs en préhistoire, en biologie, en ethnologie, en chimie, en méde-

cine et généralement dans chaque province du savoir humain, il est vain de prétendre résoudre seul et pour son propre compte, les problèmes qui s'y posent. Il faut, comme l'ont si bien vu et dit P. Bourget et Brunetière, en venir à faire humblement un acte de foi aux conclusions du spécialiste. C'est pure folie que de suspendre son adhésion au christianisme, jusqu'à ce que l'on ait élucidé personnellement tous les points litigieux, en exégèse comme en biologie. Faisons confiance aux hommes spécialisés, qui ont voué leur existence à ces études et qui, chacun dans sa sphère, n'ignorant rien de ce qui peut embarrasser un esprit normal, ont su s'établir et se maintenir dans la foi, en dépit des objections les plus subtiles. C'est l'incomparable bienfait des Universités catholiques de préparer et de grouper, comme disait le grand cardinal Mercier, toutes les variétés de savants sur qui chacun de nous peut se reposer du soin de concilier, dans son domaine propre, la foi avec sa science.

Bertrand eut tôt fait de voir cela. Le bienfait de son commerce avec le P. Lagrange ne fut pas tant de recevoir des éclaircissements de détail sur certains points spéciaux, que de s'élever, sous sa direction, au véritable point de perspective pour porter une vue juste sur l'ensemble du problème religieux. Plus qu'aux explications du P. Lagrange, c'est à la foi paisible du P. Lagrange qu'il fut redevable de sa propre foi. « Désormais, dit-il, je ne m'étonnai plus des passages embarrassants de l'Ecriture. »

Ainsi se trouvaient levés les derniers obstacles posés devant son esprit. Il ne lui restait plus qu'à faire le geste libérateur, le geste par lequel on s'agrège officiellement à la communauté catholique : se confesser et communier. Il a raconté longuement, dans une relation, malheureusement entachée cette fois de quelque rhétorique, ce dernier acte de la réconciliation. Nous ne nous y arrêterons pas. Sachons seulement que c'est dans la nuit de Noël 1906, à Bethléem, qu'il fit ce qu'on pourrait appeler sa seconde Première Communion, après que le P. Séjourné, prieur de Saint-Etienne, eut reçu sa confession. Et de la sorte, pour lui comme pour H. Ghéon à qui, sur tant de points, on peut le comparer, « Noël moissonna ce qu'avait semé Pâques ».

Depuis lors, L. Bertrand n'a cessé de vivre et d'écrire en chrétien, en chrétien militant. Est-ce à dire que nulle trace en lui ne subsiste de ce que nous appelons le vieil homme ? Ce serait dire

une chose invraisemblable. Et lui-même nous démentirait si nous le prétendions. S'il arrive aux meilleurs d'entre nous de porter dans leur pratique et leur interprétation du christianisme des habitudes d'esprit qui déforment partiellement le pur idéal de l'Evangile, à plus forte raison cela doit-il arriver aux convertis récents dont les tendances ont été si profondément et si longtemps déviées à l'encontre du catholicisme. Un Brunetière garde, après son retour, plus d'évolutionnisme et de positivisme qu'il ne paraît licite à plusieurs bons esprits. Un Huysmans garde une verdeur et crudité de langage dont peuvent s'effarer, même des lecteurs qui ne sont pas de candides pâquerettes. Un Cocteau reste fidèle à des théories esthétiques pour le moins aventureuses. Qu'un Bertrand demeure, plus que de raison peut-être, imprégné de nietzchéisme, indulgent à la volupté, faible devant les faiblesses de Louis XIV, qui s'en étonnerait, sachant d'où il vient ? Aussi bien, comprendre ce n'est pas approuver.

Comme beaucoup de néophytes également, notre converti porte dans la profession de son catholicisme quelque raideur cassante. Il en vient volontiers à l'invective, non pas tout à fait comme Huysmans dont il moque, à l'occasion, les bourrades légendaires et dont il dira plaisamment qu' « après une absence prolongée, il est rentré bruyamment dans l'antique bercail en insultant tout le monde », mais en montrant à l'adversaire une figure, d'aventure peu avenante et renfrognée. Bien qu'il ait condamné dans *Sanguis Martyrum* les intransigeants, les briseurs d'idoles, qui attirent les représailles par leurs provocations, il s'apparente en quelque mesure à cette famille d'esprits, dont l'intraitable et sombre Philippe II d'Espagne demeure le prototype immortel. L'éloge passionné qu'il a fait, dans sa *Sainte Thérèse*, de ce prince fanatique qui voulait déposer le Souverain Pontife Sixte Quint, parce qu'il acceptait pour le trône de France le prétendant Henri IV, est un indice curieux de sa nature profonde : « C'était une âme vraiment royale que Philippe II, dit-il, et qui n'avait pas peur de se colleter avec des idées, des sentiments et des sensations qui feraient s'évanouir d'effroi les petites âmes d'aujourd'hui. » (p. 345.) Voilà le ton habituel de sa foi quand elle s'exprime. De ce converti, on pourrait presque dire ce qu'il a dit lui-même de son ami E. Baumann : « Le christianisme est vraiment l'âme de son âme.

Il est, si l'on ose dire, la nourriture de sa chair comme de sa pensée. »

Assez vif d'ordinaire, agressif même contre l'incrédule, surtout quand il sent qu'il manque à la bonne foi, il a néanmoins, quand il se surveille, l'intelligence des formes de pensée qui ne sont plus les siennes. Il lui arrivera, par exemple, de s'étonner qu'un intellectuel de sa génération ait pu traverser la tourmente scientiste, sans avoir, un jour ou l'autre, vacillé dans la foi. « C'est une chose vraiment surprenante et presque incroyable en un siècle comme le nôtre : Baumann n'a jamais perdu la foi à aucun moment de sa vie. »

En dépit de son goût très vif pour les splendeurs liturgiques, pour la pompe orientale ou, si l'on veut, espagnole, des cérémonies du culte, il a en commun avec les Jansénistes une certaine rigidité morose. Comme eux et comme la plupart de nos universitaires chrétiens qui ont puisé leur christianisme dans notre littérature du XVIIe siècle, dans Pascal et dans Bossuet, dans La Bruyère et dans Racine, il a du péché originel une conception fort sombre « Tous nos efforts, toutes nos actions et toutes nos pensées immédiatement faussées et dépravées par cette malice originelle. » Ce tour d'esprit, à l'antipode de celui d'un Barrès, où, s'il faut le comparer à un pur chrétien, à l'antipode d'un P. de Grandmaison, ce cher et admirable P. de Grandmaison qui se refusait à voir où que ce soit la mauvaise foi, qui discutait avec un sérieux si touchant les thèses d'un Couchoud sur l'existence mythique du Christ et qui eût écouté avec charité et gravité les propos saugrenus que ce petit poseur insupportable de Montherlant reproche à Mgr Petit de Julleville d'avoir négligés.

Et pourtant, malgré des manières d'être catholique qu'on peut ne pas aimer, L. Bertrand est un catholique que nous devons aimer et dont l'Eglise peut louer les éminents services. Depuis sa conversion, il n'a cessé de servir avec un désintéressement dont il est impossible de ne pas être ému. Quand son *Saint Augustin* eut obtenu l'éclatant succès que l'on sait, l'écrivain eût pu, nous le savons aussi, exploiter son succès et se hisser immédiatement à l'Académie. Il négligea l'occasion. Une fois passé le bon vent qui le portait, il aurait pu, comme tant d'autres, louvoyer, lâcher du fil, donner lui aussi un *Jardin sur l'Oronte*. Il ne biaisa pas. Il donna incontinent après *Le Mirage oriental*, *Sanguis martyrum*,

Don Carlos, *Louis XIV*, *Le sens de l'ennemi* qui pouvait et devait lui procurer à lui-même tant d'ennemis, refusant inexorablement de se baisser pour franchir la porte académique. Et quand il fut entré, enfin, sans coup férir, ne devant rien à personne, sous la Coupole, comme don de joyeux avènement, il offrit à ses frères catholiques cette pure et profonde *Sainte Thérèse*, admirable rose mystique, dont on peut dire qu'il ajoute à sa couronne un fleuron qui lui manquait.

Avec cela, plus grand écrivain que jamais, de l'aveu même de ses ennemis, à l'exception peut-être de P. Souday dont la niaiserie butée est à peu près inamovible en ses partis pris. Resté maître dans le maniement d'une phrase, qui n'a pas seulement la précision descriptive des coloristes et des ciseleurs du Parnasse, mais la vibration musicale des symbolistes, il a l'audience d'un public fervent et de plus en plus étendu. Il se peut qu'il manque de franges, comme dit Fr. Lefèvre, mais le souffle qui traverse ses proses aux fermes cadences et constellées de belles images fait oublier ce halo vaporeux qui tient souvent à la mollesse de la pensée. Il est à l'heure actuelle un des écrivains français dont un catholique peut être le plus justement fier.

Francis Vincent.

Le Catholicisme en face de l'Internationalisme

« Le catholicisme, écrit Chateaubriand dans sa conclusion vraiment prophétique des *Mémoires d'Outre-tombe*, stable dans ses dogmes, est mobile dans ses lumières. » Ce qui veut dire qu'il s'adapte aux besoins et aux tendances, aux formes et au rythme de chaque époque. Cette adaptation exige que les idées des hommes soient confrontées sans cesse avec la doctrine de l'Eglise. Cette doctrine est comme un aimant dont la vertu est d'attirer à soi tout ce que les idées humaines peuvent contenir de vérité, même partielle, et de rejeter l'erreur. Or nous vivons précisément à une époque où tout est remis en question, y compris les idées que nous croyions jusqu'ici fixées d'une manière immuable. La guerre a brisé la table des valeurs : il s'agit de la reconstituer. Et voici bien la mission civilisatrice par excellence du catholicisme : aider à la reconstitution de cette table en donnant aux hommes en train de s'égarer, aux sociétés qui ont perdu leur axe, les principes dont ils ont besoin. La fermeté même de ces principes, le sentiment de profonde sécurité que ne laissent pas de ressentir tous ceux qui les possèdent, voilà ce qui permet aux catholiques d'être beaucoup plus libres dans l'examen critique des idées modernes que tant d'esprits soi-disant émancipés de toute croyance, affranchis de tout préjugé : intransigeance doctrinale et charité envers les personnes, voilà bien une force irrésistible ; et si, par hasard, ces catholiques se trompent, soit qu'ils aillent trop loin, soit au contraire qu'ils demeurent trop en arrière, il y aura toujours une autorité pour régler leur allure. L'obéissance, si l'on veut bien y réfléchir, est encore un gage de liberté d'esprit.

Aujourd'hui, comme on le sait, le mouvement international s'étend à tous les domaines : il est impossible de ne pas le voir, comme il serait dangereux de n'en point tenir compte. Que nous

le voulions ou non, par exemple, la Société des Nations existe, elle fait sentir son influence dans toutes les politiques nationales, elle est le centre de toute la bataille que se livrent les idées. D'autre part, il est tout aussi indéniable que de puissants mouvements nationaux s'opposent à la vague internationale, comme des rochers. Entre l'internationalisme et le nationalisme, quelle attitude prendre ? Cela n'est pas toujours facile, cela n'est jamais facile. Je vais pourtant l'essayer, en m'appuyant, d'abord sur mon catholicisme, mais ensuite sur une certaine expérience de la vie internationale. Sans doute pourrait-on m'accuser de présomption, car je ne suis ni philosophe, ni théologien. Mais j'entreprends ces quelques études en toute simplicité d'esprit, parce que j'estime que la charité intellectuelle commande aux catholiques de s'orienter mutuellement, selon leurs expériences. L'unité de front des catholiques sur le terrain international est d'ailleurs d'une telle urgence, que chacun doit faire tout ce qui est en son pouvoir pour y contribuer.

Notre méthode sera d'ailleurs très simple : nous prendrons certains problèmes l'un après l'autre, dans un ordre en apparence dispersé ; nous dirons comment ils se posent pour nous et comment nous avons cherché à les résoudre, qu'il s'agisse de solutions intellectuelles ou de solutions pratiques. En effet, rattacher l'action à la pensée, n'est-ce point le besoin le plus impérieux de notre temps ? Car notre temps est astreint à tout reconstruire à la fois. Or la moindre petite question d'ordre politique, économique ou social pose une question morale, laquelle est suspendue à une question métaphysique et religieuse. Métaphysique d'abord, serions-nous tenté de dire. En tous cas, aucune reconstruction n'est possible dans l'ordre des faits, si elle n'est pas accompagnée d'une synthèse dans l'ordre de l'esprit.

De l'Etat et du Surétat

Parmi les valeurs que la guerre a remises en question, que nous sommes donc obligés aujourd'hui de vérifier et de reclasser, il y a celle de l'Etat : l'Etat est-il une société parfaite ?

Une société parfaite est celle qui assure à chaque homme le complet développement de son humanité. L'Etat correspond-il à cette définition ? Il est en mesure d'assurer l'ordre politique et social, de régler la vie économique ; voilà bien d'ailleurs ses fonctions essen-

tielles. Il peut davantage encore : il est armé pour défendre et promouvoir le bien moral par les lois et les règlements qu'il édicte et par les Institutions qu'il crée. De la même manière, il est capable d'assurer la diffusion de la connaissance. Mais déjà dans le domaine moral comme dans celui de la connaissance, nous nous apercevons que son pouvoir a des limites. Il ne peut intervenir qu'extérieurement comme un régulateur, mais le for interne ne lui appartient pas. L'Etat est sans doute assez fort pour diriger la pensée, ou pour l'entraver, au moins jusqu'à un certain point, mais il ne la crée pas. Il fait vivre des artistes, il achète les œuvres d'art et les place dans ses musées, il prend des mesures pour assurer l'enseignement de l'art et pour favoriser l'éducation esthétique de la multitude : il n'engendre pas un art. Quand donc on le définit « société parfaite », cela signifie que son rôle est de maintenir l'équilibre et l'harmonie entre des besoins et des activités dont les sources profondes échappent à son contrôle, et de les ordonner au bien commun, lequel, ne l'oublions pas, est toujours plus grand que la somme des biens particuliers.

L'Etat, au sens absolu, n'est donc pas une société parfaite, c'est-à-dire isolée de l'ensemble et qui peut tout par soi-même, se suffit complètement à soi-même. Il est certain que, depuis la Renaissance, on s'est fait une conception beaucoup trop close, beaucoup trop « fermée par en haut » de l'Etat. Une telle conception, le moyen âge ne l'a jamais connue. Car l'idée de l'Etat n'est pas immuable ; elle n'était déjà plus au moyen âge ce qu'elle était sous l'empire romain, plus sous Constantin ce qu'elle était sous Auguste, plus sous Auguste ce qu'elle était aux temps héroïques de la république. Elle ne sera certainement plus, elle n'est déjà plus d'ailleurs au vingtième siècle, ce qu'elle était au dix-neuvième : sous ce rapport, les nationalismes sont en retard, et il faudra bien qu'ils se rendent compte que nous sommes entrés dans une période universaliste, plus proche par ses tendances du moyen âge que de la Révolution française. L'étatisme, sous lequel nous étouffons encore, est, dans l'ordre des tendances et des idées, anachronique.

Et d'abord, un Etat isolé ne peut vivre, ni faire vivre ses citoyens. Les échanges avec les autres peuples lui sont aussi nécessaires que la respiration à un corps. Il y a là une interdépendance beaucoup plus forte que naguère : inutile d'y insister, et cette interdépendance est d'ordre spirituel autant que d'ordre économique.

L'Etat est obligé d'ouvrir des portes de tous les côtés, des fenêtres dans toutes les directions : s'il ne le faisait pas, il mourrait d'asphyxie avec tous ses habitants. Mais ensuite, au-dessus du bien commun que sa fonction est d'assurer et de promouvoir, il y a place pour un bien supérieur. Un bien naturel, celui de l'humanité ; un bien surnaturel, celui de la religion, de l'Eglise. Considérer l'Etat comme une « fin en soi », comme une valeur suprême, comme une divinité avec tous les pouvoirs sur ses adorateurs, c'est retourner à une idée purement païenne.

Cependant, — après les nationalistes, ce sont les internationalistes que nous allons mécontenter, — il n'en demeure pas moins que l'Etat doit être considéré comme une société parfaite. Parce qu'une société humaine, même parfaite, ne saurait être que limitée. Ne faut-il pas qu'elle corresponde à des conditions historiques et géographiques bien déterminées, puisque l' « homme en soi » n'existe pas, puisque toute société est faite pour l'homme concret, réel, vivant, et que cet homme-là parlera toujours un certain langage, aura toujours une certaine couleur de peau, un certain tempérament, une certaine tournure d'esprit, possédera un certain habitat, sera issu d'une certaine famille, différera ainsi des autres hommes ? En théorie, on peut élargir à l'infini les dimensions d'une société parfaite. En pratique, jamais une société parfaite ne dépassera des limites données. Dès qu'un empire devient trop vaste, dès qu'il comprend trop de peuples divers, il se dissociera tôt ou tard. L'humanité unifiée des internationalistes ne sera jamais une société parfaite.

Une société parfaite sera donc, et par définition, une patrie. Elle aura pour assise la vertu de piété. Car une société qui ne nous attacherait point à elle par les fibres de nos cœurs, que nous n'aimerions assez et qui ne nous aimerait assez pour exiger jusqu'au sang de nos cœurs, ne serait point parfaite. Une société parfaite doit être une mère, aimée comme une mère, respectée comme elle. Comme à une mère nous devons sentir que nous lui devons notre être. Car je ne puis ressentir de la piété que pour ceux qui m'ont donné l'être : Dieu d'abord, en me tirant du néant ; ma famille ensuite, en me faisant ce que je suis ; ma patrie enfin, en achevant de me déterminer selon une terre, une histoire, une race, une langue, un tempérament, une tradition. Envers les autres peuples, je n'ai d'autres devoirs que ceux commandés par la cha-

rité. La patrie, c'est donc l'espace normal dont a besoin une vie humaine, entre le trop vaste et le trop restreint.

Contre toutes les internationales qui voudraient la supprimer et la diminuer, il faut maintenir la patrie comme une forme vraiment nécessaire et vraiment belle de la société humaine. Mais n'allons pas en conclure qu'elle suffit à tous nos besoins, à toutes nos aspirations. Il y a, certes, il doit y avoir un culte de la patrie, mais il ne saurait à lui tout seul constituer une religion, ni dégénérer en idolâtrie. L'intérêt général de la patrie dépasse, et de beaucoup, tous les intérêts particuliers ; mais il ne saurait lui conférer, ni des droits sans limite sur tous les citoyens, ni le privilège de l'égoïsme sacré dans ses rapports avec les autres peuples.

Imaginez la patrie la mieux constituée géographiquement, la mieux organisée politiquement, celle où une civilisation à la fois qualitative et quantitative serait parvenue au point le plus haut que puisse atteindre civilisation humaine : elle ne serait pas encore pour cela une société *absolument* parfaite. En effet, lorsque nous disons que la patrie, l'Etat est une société parfaite, nous entendons bien que cette perfection n'implique pas l'isolement. Pour qu'une société soit parfaite, il ne suffit pas, en effet, qu'elle possède toutes les conditions *intérieures* nécessaires à cette perfection ; il est encore indispensable qu'elle soit elle-même placée dans les conditions extérieures. Nous entendons par là qu'une société naturelle, pour être parfaite, doit être harmonisée avec les autres sociétés, et qu'en même temps elle et toutes les autres sociétés doivent baigner ensemble dans l'atmosphère de la vie surnaturelle qui les enveloppe toutes, et se mouvoir ensemble autour du centre moteur de toute vie, de l'Etre source de tous les êtres, c'est-à-dire Dieu. Examinons de plus près comment cette harmonisation peut s'accomplir.

Pour harmoniser les sociétés entre elles, c'est-à-dire sur le plan temporel, une *organisation internationale* peut être nécessaire : je la crois en tout cas nécessaire aujourd'hui. Cette organisation est d'ailleurs susceptible de revêtir différentes formes, y compris celle de l'actuelle Société des Nations, avec le plus d'étendue, le plus de compétences possible. Cependant, nous ne croyons point qu'on puisse la développer jusqu'au Surétat.

Et voici nos raisons :

La première, nous l'avons déjà formulée. Le Surétat serait trop

vaste et trop disparate. La seconde, c'est qu'il serait encore plus impuissant que l'Etat simple, la patrie, à satisfaire les aspirations supérieures de l'homme. Une association d'Etats, même culminant en un Surétat, n'aura jamais d'autre nature que celle de ses membres, avec les mêmes insuffisances, avec le même « trou par en haut ». Et « ce trou par en haut » sera plus large encore pour une organisation internationale que pour une association nationale. Elle aura besoin, en effet, de plus de forces spirituelles que les patries, elle risquera d'en trouver moins. Songez à l'énorme avance qu'ont toutes les patries sur une organisation internationale en fait de forces historiques et naturelles, de traditions, de culture, de pouvoir direct et moral sur leurs citoyens. Une organisation internationale, même si elle tendait à devenir le Surétat, sera toujours incapable d'agir sur les hommes, directement, comme une patrie peut agir. La force motrice de la piété manquera.

Et voici encore une remarque importante : comme toute société humaine, comme tout être humain, une organisation internationale, une Société des Nations, devra tendre toujours à se dépasser soi-même. Mais quand un être ou une société tendent à se dépasser soi-même, c'est qu'ils montent l'escalier qui mène du plan temporel au plan spirituel. Les aspirations spirituelles devront être ici plus fortes, plus conscientes, plus impérieuses que celles des Etats, des patries, puisque la fin d'une organisation internationale, c'est la paix. Mais encore plus difficiles à satisfaire ! Parce qu'une organisation internationale qui a pour but la paix, éprouvera d'une manière plus forte, consciente, impérieuse, ou si l'on veut d'une manière plus directe que les Etats, le besoin d'ordre, le besoin d'unité, et cela non pour un seul groupe de nations, mais pour tout le globe. Mais elle s'apercevra en même temps que ce sont là des besoins spirituels.

Les considérants du Pacte sont, sous ce rapport, très frappants :

« Les Hautes Parties contractantes,

Considérant que, pour développer la coopération entre les nations et pour leur garantir la paix et la sûreté, il importe :

D'accepter certaines obligations de ne pas recourir à la guerre ;

D'entretenir au grand jour des relations internationales fondées sur la justice et l'honneur ;

D'observer rigoureusement les prescriptions du Droit international, reconnues désormais comme règle de conduite effective des gouvernements ;

De faire régner la justice et de respecter scrupuleusement tout les obligations des Traités dans les rapports mutuels des peupl organisés,

Adoptent le présent Pacte qui institue la Société des Nations. »

Il est question dans le Pacte de paix, de justice, d'honneur. Il est question d'obligations morales, puisque la Société des Nations e sans moyens vraiment efficaces de contrainte par force. Et c'est i qu'elle apparaît comme une société très imparfaite, non seuleme parce qu'elle n'a pas encore atteint à son développement compl mais encore dans son essence même. Disposerait-elle de la force, q rien ne serait changé. Car cette force serait mise au service d'u puissance morale supérieure au Suréat lui-même : la source du dro est sur le plan spirituel.

Le « trou par en haut » ne peut être comblé que par une pu sance spirituelle, par une organisation religieuse, par l'Eglise. voici, me semble-t-il, comment, pour tout catholique, doit s'énc cer et se résoudre le problème de la société parfaite :

L'Etat, c'est-à-dire la patrie organisée politiquement, demeure société parfaite. Mais la conception de l'Etat ne doit point demeu isolée et close. Il ne peut s'agir que d'une perfection relative, à mesure de la nature imparfaite de l'homme. L'Etat n'est capable, effet, d'assurer à l'homme un développement aussi complet q possible de son humanité, que s'il s'harmonise avec les autres Eta et que s'il se relie au Dieu révélé de l'Eglise, à ce Dieu source tout être et fin suprême de toute vie. Pour s'harmoniser avec les a tres Etats, une organisation internationale est souhaitable, même cessaire. Cependant, si complète qu'elle soit, elle ne saurait deve un Surétat, car, si elle tendait au Surétat, elle sortirait de sa prop nature et ne correspondrait plus à sa fin. Mais, pour satisfaire a aspirations spirituelles de tout homme et de toute société, pour relier à Dieu, la seule organisation supranationale possible, c'est religion, c'est l'Eglise. Il ne peut y avoir de Surétat que dans l'or spirituel.

G. de Reynold,
Professeur à l'Université de Be
président de l'Union catholi
d'études internationales, rapp
teur général de la Commission
coopération intellectuelle de la
ciété des Nations.

A propos du carreau et de ceux qui le guérissent

Le carreau, terme médical, nom de maladie, disent les dictionnaires, Littré et les autres. N'est-ce pas l'annonce de quelque réclame nécessairement trompeuse d'un guérisseur facétieux ou de l'élucubration fantaisiste d'un clerc égaré dans la médecine ? Le lecteur peut se rassurer : le prêtre qui vient ici parler du carreau n'a d'aucune façon l'ambition de faire concurrence aux médecins ou de jouer plus ou moins maladroitement au guérisseur. « Cuique suum. A chacun le sien. » En fait de profession comme en fait de mérites et d'imprôts, il professe que c'est justice et vérité. Si comme tant d'autres il rit volontiers de ce qui ferait rire tout le monde, on verra que sous les dehors les plus plaisants, il cherche à découvrir et mettre en relief le côté vraiment sérieux. Donc qu'on ne craigne ni réclame, ni plaisanterie. S'il est un tout petit peu parlé de cette maladie, c'est que le carreau fournira l'occasion de traiter plus longuement d'une maladie de la foi, ou plus simplement d'une défaillance de l'intelligence chez le croyant. A ce double titre, quelques mots sur le carreau et sur ceux qui prétendent le guérir peuvent n'être pas déplacés dans une revue de doctrine religieuse. Le caractère spéculatif et pratique tout à la fois de la R. A. permettra, après avoir traité la question de doctrine, d'aborder aussi le point de vue moral et pastoral, et d'indiquer la ligne de conduite qu'en cette matière du carreau, la foi comme la simple raison demandent au prêtre de vouloir bien suivre. Les principes abstraits de la théologie morale sur les vaines observances, paraissent à certains trop éloignés de la conduite pratique à tenir par le curé, par le confesseur, et par le simple prêtre auquel on deman-

de des messes pour la guérison des personnes et surtout des enfants que le carreau ferait souffrir. Cette distance trop grande, paraît-il, qui en cette matière sépare la théorie de la pratique, il n'est pas étranger au but que visent ces pages d'aider à les franchir en toute sûreté, sans tomber d'une part dans des scrupules excessifs, sans se contenter non plus de plaisanteries faciles ou de stériles colères ou d'inutiles lamentations.

Une première partie, après avoir rappelé sommairement, d'après les vraies compétences, les médecins, ce qu'est la maladie du carreau, et quel devrait en être le traitement, montrera l'idée que s'en font et le traitement que lui donnent trop de familles, même chrétiennes, même pratiquantes, de certaines de nos campagnes normandes et peut-être d'ailleurs. Deux autres parties chercheront à résoudre les problèmes de théologie spéculative que posent les faits et à répondre aux questions pratiques qu'ils soulèvent.

I

Le carreau, d'après les cours et dictionnaires de médecine que j'ai pu consulter, c'est la tuberculose intestinale, c'est l'entérite tuberculeuse, surtout chez l'enfant. Voici ce qu'en dit un vulgarisateur connu, le Dr H. Vigouroux[1]. « La tuberculose intestinale siège surtout à la fin de l'iléon. Des granulations et des ulcérations se forment dans les follicules et les glandes de Payer. Elle est presque toujours consécutive chez l'adulte à la tuberculose pulmonaire et elle se caractérise par une diarrhée rebelle s'accompagnant de coliques, d'épreintes, de selles souvent teintées de sang. Elle est surtout primitive chez l'enfant de trois à dix ans, et atteint en même temps les ganglions mésentériques. C'est le *carreau*. Les symptômes sont les mêmes que ceux de l'entérite ; on observe en plus une augmentation considérable du volume du ventre, de l'ascite, de l'œdème des jambes. Lorsque les parois abdominales peuvent être déprimées, on constate la présence de petites tumeurs bosselées et irrégulières caractérisant l'affection. Chez l'adulte, cette maladie n'étant qu'une complication de la tuberculose, est naturellement très grave. Le carreau a une marche très lente et

1. Traité complet de médecine pratique à l'usage des gens du monde. 1re édition. IIIe volume, p. 557 et 558.

peut guérir. » D'autres dictionnaires encyclopédiques d'une compétence médicale peut-être plus douteuse, ajoutent entre autres détails que le carreau durcit le ventre et que c'est de là que lui vient son nom. Les médecins qui décrivent la maladie font aussi connaître le remède. H. Vigouroux la résume en ces trois lignes : « Alimentation substantielle, bonne hygiène, séjour à la campagne, hydrothérapie, bains salins iodés ou sulfureux. La diarrhée est combattue par les moyens ordinaires. » Parmi les traitements à suivre, il n'est pas inutile de remarquer que l'hydrothérapie et le massage du ventre sont préconisés par un autre ouvrage de médecine, ou plus exactement par un autre ouvrage de médication naturelle plus récent et peut-être aussi plus répandu dans le grand public que ne l'est celui du Dr Vigouroux. Nous évitons de le nommer pour ne pas lui faire une réclame que nous interdisent plus encore que son origine allemande, les principes antichrétiens et même simplement immoraux dont il s'inspire ouvertement et sans aucune vergogne en certaines autres matières plus délicates et plus importantes.

Du carreau, intentionnellement nous avons dit peu, la R. A. n'étant pas et ne voulant pas être une revue de médecine. Nous en avons dit assez cependant, croyons-nous, pour convaincre qu'il est une maladie naturelle et qu'il comporte naturellement un traitement qui n'a rien de spécifiquement mystérieux, un traitement que les médecins connaissent, que les médecins font suivre et comme pour tout le reste... quelquefois avec succès.

Si le carreau n'était pour tout le monde que ce que nous venons de dire, s'il n'était traité que par les médecins et par les hygiénistes promoteurs de la médication dite naturelle, il n'en aurait jamais été question en cette Revue. Mais en certaines régions, même chrétiennes, pour beaucoup des habitants de la campagne que je connais bien et même, paraît-il, pour quelques habitants des villes que je connais moins, le carreau est tout autre chose et la manière de le traiter, sinon de le guérir, vraiment déconcertante. Si l'on en croyait certaines vieilles grand'mères, certaines arrière-grand'tantes, même certaines vieilles filles prétendant à la dévotion et qui se constituent les gardiennes de toutes les traditions, des bonnes et des ridicules, le carreau serait le plus répandu de toutes les maladies, surtout dans le jeune âge. Dès qu'un enfant souffre

du ventre, qu'il l'ait trop dur ou trop mou, dès qu'un adolescent s'anémie, dès qu'une grande jeune fille paraît plus ou moins pâlir et s'étioler, tout de suite on diagnostique que ce doit être le carreau. Qu'un enfant ou qu'un adolescent souffre en un endroit quelconque du corps, entre les épaules et le genou, c'est le carreau. Il se trouve facilement quelque compétence pour le dire, et beaucoup d'ignorants pour le croire ou faire comme s'ils le croyaient. Il n'est pas, m'a-t-on dit, et l'on peut le répéter sans blesser personne, il n'est pas jusqu'à des grossesses commençantes, surtout quand elles n'étaient guère attendues, qui n'aient été soignées pour le carreau. Pour les doctoresses de la crédulité populaire, le carreau serait la plus imprécise, la plus capricieuse en ses formes, la plus mystérieuse en ses causes, et incontestablement la plus répandue de toutes les maladies qui s'abattent sur notre pauvre humanité. Il serait aussi la plus tenace et la plus néfaste si l'on refusait de soumettre le malade au traitement spécifique qu'une telle maladie comporte. Et, toujours d'après les mêmes diplômées, le traitement, le vrai traitement, le seul qui puisse quelque chose contre le mal ne relève pas des médecins de la terre, qui, disent les commères, ne croient pas à cette maladie et ne peuvent donc la guérir. Il ne relève pas non plus, disent-elles, des saints du Ciel, comme le mal S. Méen, le mal S. Célerin, la ceinture de feu ou mal S. Laurent, les vessies Notre-Dame ou autres maux de Saints. Il ne relève, lui, que des toucheurs ou des toucheuses du carreau. C'est au toucheur ou à la toucheuse de carreau qu'en pareil cas il faut aller s'ouvrir de son mal. Et l'on va les trouver, plus ou moins convaincu, ne croyant guère, espérant peu, ne sachant trop ce qui pourrait arriver si l'on refusait de s'y rendre. Il n'y a pas de ces guérisseuses dans toutes les paroisses, mais il en est généralement quelques-unes dans chaque canton, si bien qu'en somme il est aussi facile de les rencontrer que de rencontrer le médecin. Et puis, pour faciliter la rencontre, elles ont généralement dans les gros centres, chez des amis, un petit cabinet de consultation où on sait qu'elles reçoivent très volontiers les jours de marché. Les toucheurs et toucheuses sont considérés comme des privilégiés de la nature. Le bon Dieu leur a fait des dons. Il en a le pouvoir, et il a bien le droit, disent les bonnes gens, d'en favoriser qui lui plait sans consulter ni médecins ni curés. Ceux qu'il favorise, c'est ordinairement le septième d'une

série ininterrompue de garçons, ou la septième d'une série ininterrompue de filles. La providence a voulu, dit-on, récompenser dans ces enfants privilégiés la persévérance méritoire des parents. Mais le septième garçon et la septième fille, même quand les familles à la campagne étaient nombreuses, c'était en somme assez rare. Et puis, il en est aussi, parmi ces septièmes voués au privilège, qui ont assez de raison pour ne pas vouloir essayer de leurs dons, ou leurs parents sont assez raisonnables et assez instruits pour les en détourner. Il faut cependant des toucheuses, comment vivre sans elles? Le don passe alors à d'autres, à des voisins, à des voisines, que souvent rien d'ailleurs ne recommande pour cet héritage, si ce n'est leur esprit pratique et leur allure assez peu entravée de scrupules. Les toucheuses, tout comme les médecins, sont plus ou moins cotées, plus ou moins recherchées. Elles inspirent, on ne saurait trop dire pourquoi, plus ou moins de confiance. Il en est auxquelles on a recours en dernier lieu, qu'on va chercher plus loin avec plus de peine et plus de gêne, quand les autres plus rapprochées paraissent ne pas avoir réussi et laisser le mal empirer. La visite à la toucheuse est assez simple. On se présente discrètement, je veux dire en cherchant à éviter les rencontres inutiles et les regards indiscrets. On est examiné par la praticienne, puis interrogé, et le résultat de l'interrogatoire et de l'examen, c'est évidemment qu'il y a réellement ou du moins qu'il pourrait bien y avoir le carreau. La toucheuse se met alors à toucher : pendant dix ou vingt minutes, elle promène doucement sa main sur le ventre du malade. Ordinairement, c'est tout et il n'y a ni prières ni formules cabalistiques. Une petite offrande est proposée et acceptée. Souvent la toucheuse recommande pieusement avant la séparation, pour plus de sûreté, de mettre le Ciel de la partie et le malade est invité, de retour dans sa paroisse, à faire dire une messe pour hâter l'effet du traitement. Qu'il la demande de préférence en l'honneur de la Sainte Vierge et de S. Martin. Y a-t-il encore des toucheuses qui indiquent le prêtre à qui s'adresser avec chance de succès, ou se chargent de le découvrir et de lui faire parvenir et la demande et les honoraires? Peu nous importe. Revenu chez lui, avec ou sans messe, le malade doit guérir à peu près sûrement, mais s'il n'a pas été touché trop tard. Car si la toucheuse est intervenue quand il n'y avait plus rien à faire, il reste au pauvre malade l'alternative de continuer à porter sa maladie ou

de se laisser mourir. Car, après tout, la toucheuse pas plus que le simple médecin ne saurait toujours ou soulager le vivant, ou empêcher la mort, et de fait on meurt du carreau, même après la plus consciencieuse friction sous-ombilicale. Tels sont, dans leur simplicité, dans ce qu'ils ont d'essentiel, les faits que j'ai pu apprendre ; tels sont les faits débarrassés d'une foule de détails savoureux qu'y pourrait joindre, s'il était donné de la trouver, l'auteur véridique et désabusée des Mémoires d'une toucheuse de carreau. Tels qu'ils sont, ces faits fournissent l'objet de la présente étude. Beaucoup de confrères comme moi les connaissent et au fond les déplorent. Ils en font l'objet de leurs plaisanteries, de leurs colères ou de leurs lamentations, suivant que leur tempérament les incline à la joie, à l'emportement ou à la mélancolie. Il reste, si j'en juge par ce qu'il y a de plus sérieux dans leurs conversations que de tels faits n'iraient pas sans poser de temps en temps un problème de théologie spéculative, et sans soulever des questions pratiques de morale pastorale. Ce problème et ces questions vont maintenant retenir toute notre attention.

Que faut-il penser de cette manière de traiter le carreau ?

Prêtres, que devons-nous éviter ? et que pouvons-nous faire ?

II

Que faut-il penser de toutes ces pratiques qui visent à guérir le carreau réel ou imaginaire ?

La guérison peut-elle être l'effet naturel des pratiques employées ?

La guérison viendrait-elle d'un don de Dieu ?

Ou bien, enfin, serait-elle l'œuvre du diable ou des mauvais esprits ?

Trois hypothèses qui, après tout, ne sont pas absolument exclusives l'une de l'autre. Il ne suffira pas d'en adopter une pour exclure les autres. Il faut les examiner toutes successivement avant de pouvoir conclure avec quelque vraisemblance sérieuse.

Et d'abord, la guérison, quand elle a lieu, peut-elle être purement naturelle dans sa cause ? A cette première question, simple au fond, la réponse peut paraître à première vue assez complexe. Il est facile de la réduire en ses éléments simples. Il m'est impossible de dire ce qui passe dans l'esprit des toucheurs et des

toucheuses, mais dans l'esprit de ceux qui vont les trouver, il me paraît incontestable que la guérison escomptée n'est pas imputée au seul fait matériel du travail de la toucheuse, disons, en termes plus médicaux de son massage du bas-ventre. La guérison voulue est rattachée à l'idée de l'emploi d'un don, à l'idée de l'intervention au moins médiate d'une puissance d'en haut, peut-être, et très probablement de Dieu, peut-être aussi, à l'extrême rigueur, d'un autre esprit plus puissant que l'homme et les médecins et sur la nature duquel on ne cherche guère à se renseigner. C'est du bien qu'on en attend, il ne saurait donc être foncièrement mauvais, pense-t-on, même s'il n'est pas Dieu. A peu près comme l'aveugle né de l'Evangile[1], ils ne veulent savoir qu'une chose : Unum *scio quia caecus cum essem modo video*. Ils savent ou croient qu'ils sont malades, ils croient que l'esprit les guérira peut-être... C'est tout ce qu'ils voient ou veulent voir. Telle sera d'après les impétrants, l'origine de la guérison cherchée. Si maintenant nous n'interrogeons que les faits, sans tenir compte des idées de ceux qui se font soigner, la réponse me paraît devoir être toute autre. La guérison vraie, réelle est en somme assez rare, et quand elle se produit, la cause, dans la réalité, peut n'être et semble n'être que naturelle. D'abord, parce qu'il est rare, surtout maintenant, que l'on ne s'adresse qu'à la toucheuse. On va en même temps, pour plus de sûreté, trouver le médecin. On ne lui parle pas, le plus souvent, du carreau, mais on se fait examiner, on se fait ausculter ; le médecin soigne de son côté pour la maladie qu'il a pu diagnostiquer, et le traitement qu'il impose, pour inspirer moins de confiance peut-être que celui de la toucheuse, n'est pas toujours sans efficacité ; il peut conduire, et de temps en temps conduit sans qu'il y ait rien de surnaturel, à la guérison, dont la toucheuse aura quand même l'honneur principal, sinon le principal profit. De son côté, le massage auquel se livre cette dernière peut par lui-même, et quelle qu'en soit l'auteur, et sans qu'elle dispose d'aucun don d'en haut, aboutir à d'heureux résultats, surtout s'il n'a pas été fait trop maladroitement et n'était pas contre-indiqué par la maladie réelle que voilait le carreau. Que la toucheuse y soit pour quelque chose ou n'y soit pour rien, la guérison peut donc dans la plupart des cas, si-

1. S. Jean, IX, 25.

non toujours, s'expliquer de façon tout à fait naturelle. La guérison d'ailleurs, la vraie guérison, celle qui est un fait incontestable, celle qui seule peut compter dans une étude scientifique sérieuse, est, je crois, beaucoup plus rare que ne le pensent les dévots de la toucheuse. Souvent la maladie si redoutée et donc si facilement et si légèrement diagnostiquée par les compétences que nous savons, n'était pas le vrai mal. Le vrai mal pouvait n'être pas si redoutable, n'être même qu'insignifiant, et pour guérir, comme tant d'autres malaises d'enfants, ne demandait qu'un peu de temps. Quelquefois aussi, la maladie pouvait être complètement imaginaire, et sans que le diable ni le bon Dieu ne s'en mêlent, l'intervention de la toucheuse suffit amplement et au delà à satisfaire la folle du logis, et à guérir au moins pour un temps, jusqu'à ce que le mal recommençant, le traitement recommencera lui-même, et de nouveau réussira... provisoirement.

Examinons la seconde hypothèse. La guérison ne viendrait-elle pas d'un don de Dieu ? Qui l'empêche ? Dieu est bien libre dans ses dons, et s'il lui plut jadis, comme on le dit, dans le temps où il y avait encore des rois de France, de leur donner le privilège de guérir en certains cas des écrouelles, pourquoi ne pourrait-il donner aux septièmes garçons et septièmes filles le pouvoir de guérir du carreau ? Qu'Il puisse le faire, personne ne le met en doute, en tout cas, ce ne serait pas les rédacteurs de la R. A. Mais la question posée n'est pas une simple question de possibilité, c'est une question de fait. Or, en fait, les dons de Dieu sont de deux sortes : il en est de naturels et de surnaturels. Pour les premiers, Dieu les distribue comme il le veut, les faits nous le montrent abondamment. Encore est-il que, ces dons naturels, l'éducation et l'effort personnel peuvent les développer. Mais c'est un fait hors de tout conteste qu'ils sont par Dieu librement départis. Il donne ou refuse la santé, la vigueur corporelle, les prédispositions à la musique et aux beaux-arts. Il donne ou refuse la « bosse » des mathématiques, l'inspiration poétique, le pectus et la voix sonore qui font les puissants orateurs. Ce sont là des dons naturels, comme aussi la sûreté du diagnostic de certains praticiens, même, paraît-il, parmi les moins instruits, et l'habileté manuelle sans laquelle on ne saurait être un bon chirurgien. Ces dons naturels, Dieu les sème comme bon lui plaît ; il ne nous a pas révélé les règles qu'il suit, ni s'il en suit ; la méthode expérimentale elle non plus n'est pas

arrivée à les découvrir, pas même à les soupçonner, comme elle a soupçonné puis démontré bon nombre des lois qui président aux autres événements de l'ordre naturel. Même l'expérience vulgaire n'a pas servi la cause des toucheuses de carreau, comme elle paraît, au dire même d'historiens sérieux, avoir servi la cause des anciens rois de France. Rien de sérieux n'autorise à dire que la Providence a mieux traité dans l'ensemble les septièmes fils ou filles qu'elle n'a traité les sixièmes ou les huitièmes ou même quelquefois les fils uniques. Rien que la crédulité populaire n'autorise à dire qu'ils ont en vertu d'une loi mystérieuse, le don de guérir du carreau ou d'autre mal.

Quant aux dons surnaturels, il en est dont la répartition a été confiée par Dieu lui-même à certains hommes. Des rites qui remontent à Dieu dans ce qu'ils ont d'essentiel, sont la cause et le signe de leur collation. Tel le caractère baptismal, telles les différentes grâces sacramentelles, tels les différents pouvoirs d'ordre, et le caractère épiscopal ou sacerdotal, qui sont des dons de Dieu éminemment surnaturels. Dieu, dans leur distribution, s'est imposé des lois qui limitent sa liberté, et ces lois, nous pouvons toujours les connaître avec certitude. De par sa propre volonté, de ces dons il n'est plus le seul maître. C'est de lui qu'ils viennent, mais c'est l'homme qui en dispose et les distribue. Il est d'autres dons surnaturels que Dieu distribue toujours comme il veut. Leur répartition reste son monopole, et il n'en a pas livré le secret. Tel le don des miracles, telles les aptitudes ou vocations surnaturelles, telles les faveurs spirituelles qui préparent ou manifestent la sainteté plus éminente. Dans la distribution de tous ces dons, suit-il des lois ? Peut-être. En tout cas, nous ne les connaissons pas. Mais ces dons, l'Eglise, interprète de Dieu pour tout le surnaturel, les surveille, les contrôle, les reconnaît, les fait connaître, en garantit l'existence. L'Eglise veille à ne pas en laisser altérer la notion, à ne pas les laisser confondre avec ce qui ne serait que de l'ordre naturel, à ne pas les laisser confondre surtout avec ce qui pourrait venir de l'esprit mauvais. Rien de tel pour le prétendu don des toucheurs et des toucheuses de carreau. Rien en lui qui ressemble même de loin à l'une ou l'autre de ces deux séries de dons surnaturels. S'il est en eux du surnaturel, tout porte donc à croire que ce n'est pas du surnaturel venant vraiment de Dieu.

Les toucheurs et toucheuses de carreau seraient-ils donc l'instru-

ment du diable ? Le pouvoir dont ils jouissent ou prétendent jouir, le pouvoir dont certains croient qu'ils jouissent leur viendrait-il des esprits mauvais ? Les mauvais esprits se serviraient-ils d'eux et de leurs mains pour opérer l'amélioration ou la guérison cherchée ? A priori, et en théorie, ce n'est pas impossible. S. Thomas le dit, en réponse à une question[1] qui ressemble beaucoup à celle qui nous occupe : Utrum observationes ad corporum immutationem ordinatae, ...puta ad sanitatem, sint licitae? Les observances qui visent à modifier l'état des corps, p. ex. : à rendre la santé, sont-elles permises ? Il répond que oui dans certains cas, quand par leur nature même ces observances sont capables de produire naturellement l'effet attendu. Mais dans le cas contraire, elles ne sauraient être permises, et il l'explique : Si naturaliter non videantur tales effectus causare, consequens est quod nec adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causae, sed solummodo quasi signa, et sic pertineant ad pacta significationum cum daemonibus initos. » Si les pratiques employées ne sont pas de nature à produire l'effet attendu, elles n'en sont pas la véritable cause, elles ne sont que le signe de l'action du démon, qui en vertu d'un pacte rappelé par ces observances est seul le véritable auteur de l'effet attendu. Tel est le principe général rappelé par saint Thomas. Pour le cas qui nous occupe, que le démon se serve des fameuses toucheuses, dans l'abstrait, ce n'est pas impossible. Entre elles et le diable, il pourrait y avoir un pacte formel. Et même, ne pourraient-elles pas bénéficier des clauses d'un pacte antérieur qui ne serait pas leur œuvre mais l'œuvre de leurs ancêtres. Je ne sais, et peu importe en pratique de savoir, car pour être obligé d'admettre l'action du démon, il faudrait être en face de faits patents bien établis, dans lesquels la disproportion serait évidente entre le traitement suivi et l'effet obtenu. Il faudrait de plus, que par l'ensemble des circonstances religieuses et morales qui les encadrent, ces faits bien établis, rendent inadmissible toute probabilité d'intervention de la part de Dieu. Or, les faits, tels que je les puis saisir, dans le petit rayon que je connais du domaine des toucheuses de carreau, me semble n'être pas dans ces conditions. Si d'une part l'ensemble des circonstances morales qui les accompagnent ne favorisent ni la piété ni les autres vertus, et ne font certainement pas dire que le doigt de Dieu est là, rien d'autre part, n'oblige

1. Seconda Secondae, p. 96, art. 2e.

à croire qu'ils ne puissent être purement naturels. Et ce qui non plus n'est à négliger, les impétrants dans l'ensemble, encore une fois dans le rayon très réduit que je connais, n'ont pas l'idée nette, ni même le soupçon formel que ce puisse être le diable qui les guérit. L'intervention du diable qui n'est ni certaine, ni même en pratique vraiment probable, reste à la rigueur toujours théoriquement possible, et l'ensemble des circonstances porte à croire que tout préternaturel mis de côté, de toutes ces opérations, le diable en définitive doit tirer plus de profit que le bon Dieu.

En somme, que penser de toutes ces pratiques des toucheurs et toucheuses qui visent à guérir le carreau ? Elles me paraissent ne rien renfermer, ni rien supposer de vraiment préternaturel, ni préternaturel divin, cela est évident, ni préternaturel diabolique, cela me paraît en pratique presque aussi sûr. Elles sont de ces vaines observances superstitieuses qui, par leur efficacité sérieusement escomptée, impliqueraient à la rigueur la nécessité d'une intervention diabolique. Mais, du moins chez nous, ceux qui y recourent le font avec une confiance relative (la confiance normande dit-on) ? et après tout, ne voient ni si loin, ni surtout si noir. Ces pratiques ne seraient-elles pas de celles dont Genicot, dit[1] sans les décrire et en citant Berardi : « In praxi plerœque vanae observantiae potius inter ineptias recensendae sunt quam inter superstitiones proprie-dictas. » Ce sont plutôt des bêtises que des superstitions proprement dites ; ce sont plutôt des défaillances de l'intelligence chez le fidèle, que de vraies maladies de sa foi. La possibilité théorique d'intervention du démon est si lointaine, si peu entrevue que le péché n'est généralement que véniel; à supposer qu'un péché se surajoute à la bêtise, voilà ce qu'il me paraît raisonnable de penser en cette matière. La charité si grande qu'elle soit ne peut, je pense, empêcher d'aller jusque-là. C'est assez pour qu'il ne soit peut-être pas suffisant de se contenter d'en rire, comme on rit de sottises inoffensives. Serait-ce assez pour qu'il faille prendre les choses au tragique, et faire de la lutte contre ces pratiques une des parties les plus essentielles du ministère d'un Prêtre, voire d'un Prêtre de l'Eglise vraiment militante ?

1. Institutiones theologiae moralis, 1905. Vol. I, p. 249. N° 267.

III

Qu'est-il à propos de faire ? Qu'est-il à propos d'éviter ? Le simple bon sens et l'esprit de foi peuvent l'un et l'autre intervenir dans la réponse, si, comme il vient d'être dit, les faits relèvent de la sottise et peut-être de la superstition. Réponse du bon sens, ou réponse de l'esprit de foi, dans un cas comme dans l'autre, elle vaudra ce que vaudront les raisons fournies à son appui. Elle ne saurait accréditer d'aucune autorité la prétention de s'imposer. Aussi ne fait-elle que se proposer. Le lecteur reste juge, et pour sa conduite et ses appréciations personnelles tout à fait libre. Aux raisons données, il peut, s'il en a, opposer des raisons meilleures, dont il fera la règle de ses jugements et de ses pratiques à lui.

Sottises ou superstitions, n'est-il pas, d'abord, absolument nécessaire, dans un cas comme dans l'autre, de ne pas encourager ces pratiques et de n'y pas mêler les choses saintes. Eviter de les encourager de façon positive par des conseils, pour des prêtres ou des fidèles instruits, cela me paraît aller sans dire. Ne pas les encourager non plus par le silence gardé dans des conditions telles qu'il serait inévitablement pris pour l'équivalent d'une approbation. Ce serait un silence approbateur que de ne pas instruire quand dans une circonstance particulière, une occasion se présente de le faire, quand une occasion se rencontre de mettre en garde contre les dangers de ces pratiques, de montrer qu'elles ne reposent absolument sur rien. Ces avis donnés en particulier sont plus faciles, et ont chance d'être plus efficaces que ceux qui seraient donnés en public du haut de la chaire. Ces derniers ameuteraient infailblement en plus des intéressés au maintien du statu quo et de leurs amis, tout le ban et l'arrière-ban de la crédulité populaire d'autant plus susceptible en public qu'elle est plus sotte et craint davantage de passer pour telle. En particulier, il sera plus facile de faire appel au sang-froid de ses interlocuteurs, de discuter avec eux les faits, de leur montrer ce qu'il y a de risqué ou de gratuit dans l'attribution à la toucheuse, de telle ou telle guérison réelle ou imaginaire. Il sera plus facile de les questionner habilement ,et de les mettre sur la voie, plus encore que de l'apprendre de nous, de découvrir eux-mêmes la vérité. Bien que les avis par-

ticuliers soient, et de beaucoup préférables, on peut aussi, dans le cours d'instructions dominicales, en restant sur le terrain des principes, et sans s'exposer à blesser personne, montrer ce que valent ces différentes pratiques.

Plus encore que garder indûment le silence, consentir à y mêler les choses saintes, ne contribuerait-il pas à les encourager ? Quand on soupçonne fortement, à plus forte raison quand on sait qu'une messe demandée pour la guérison d'un malade a été précédée ou doit être suivie d'une visite à la toucheuse de carreau, il me paraît tout indiqué de refuser de la dire, ou, si l'on ne veut aller jusque-là, d'exiger pour se charger de la dire la promesse formelle de n'aller jamais, ou de ne plus aller à la fameuse guérisseuse. A plus forte raison, faut-il ne pas se prêter à violer par-dessus le marché les rubriques en acceptant de chanter un jour de fête double ou un jour de carême des messes votives en l'honneur de saint Martin. C'est de lui, paraît-il, que les toucheuses font le plus volontiers leur auxiliaire ou leur céleste complice. Même si, comme il est à croire, toutes ces pratiques ne sont que des sottises, la religion, la messe et les prêtres ne voient pas dans l'ensemble grandir leur prestige de s'y trouver mêlés. Donc, plus encore que de les entretenir ou de les encourager, par un silence trop bienveillant, s'abstenir d'y mêler les choses saintes. C'est la réponse à la question. Que faut-il éviter ? Mais de plus que faut-il faire ?

C'est un proverbe bien connu que l'on ne supprime vraiment que ce que l'on remplace. Pourquoi ne pas essayer d'en faire l'application à la matière qui nous occupe ? Le traitement de la toucheuse, en définitive, ou du point de vue purement matériel, se ramène à un massage de ventre, qui, dans certains cas, de l'avis même des livres de médecine, peut être en effet bienfaisant. Pourquoi n'en pas, avec prudence évidemment, recommander la pratique ? Pourquoi ne pas faire demander au médecin s'il ne serait pas à propos. Mais au lieu d'envoyer le malade pour cette opération à la détentrice du fameux don prétendu, faire pratiquer le massage par la mère, par une parente, par une garde-malade, par un infirmier de métier, dont l'intervention finira bien par être tout aussi efficace que celle de la toucheuse, et qu'en définitive on ira trouver avec autant de confiance. Mais l'on ne sera conduit chez elle par aucune idée superstitieuse, et ce sera un progrès. Au

lieu de prêcher purement et simplement l'abstention, on aura fait dévier vers la *masseuse* le courant de crédulité populaire qui portait vers la *toucheuse*, et l'on sait, même sans habiter les montagnes, qu'il est plus facile de faire dévier le cours d'un torrent, que de chercher purement et simplement à l'arrêter. Qu'on essaie de se représenter l'embarras d'une mère dont l'enfant est malade. On dit autour d'elle que c'est le carreau, et la guérison tarde ou paraît tarder malgré l'intervention du médecin. Elle s'inquiète et tout le monde avec elle paraît s'inquiéter. Toutes les voisines l'assistent ou l'accablent de leurs conseils. Volontiers ils lui reprocheraient de ne pas essayer de tout, voire même de la toucheuse, plutôt que de s'exposer par négligence à ne pas voir se produire la guérison tant désirée. Si elle est vraiment instruite et ferme dans ses convictions, tous ces avis non sollicités, tous ces reproches dont elle sait l'injustice, pourront l'énerver, l'agacer, mais non l'ébranler. Elle le fera comprendre et ne changera rien à sa conduite. Mais, pour peu qu'elle soit hésitante, que son esprit ne soit pas suffisamment éclairé ou ses convictions suffisamment fermes, il lui sera plus facile de se tirer d'embarras par le recours aux services de la masseuse que par le refus pur et simple de faire intervenir la toucheuse. Même à ses propres yeux, de la sorte, mieux qu'en refusant de rien faire, elle se disculpera du reproche de négligence qu'elle est peut-être tentée de s'adresser. Il paraît donc à propos pour le prêtre d'essayer d'abord, de remplacer ce qu'il veut faire disparaître. Je ne veux pas dire par là qu'il ait à le faire lui-même directement en intervenant personnellement. Mieux vaudrait le faire faire par d'autres. Il pourrait se contenter d'instruire quelques personnes sérieuses, influentes et discrètes (il en est encore parmi les vraies chrétiennes). Il leur ferait la langue, les encouragerait à parler en ce sens, sans mettre en avant son autorité. Il les pousserait même, si c'était opportun, à proposer leurs services. Cette intervention par intermédiaires, si les intermédiaires sont bien choisies, aura moins d'inconvénients, et autant de chances d'être efficace qu'une intervention directe. Peut-être même sera-t-elle plus efficace et petit à petit, pourra-t-elle refaire l'opinion qui d'ailleurs me paraît en voie notable d'amélioration par rapport à ce que croyait la génération de nos grand'mères plus chrétienne peut-être à certains égards, mais à certains égards aussi moins instruite.

Instruire discrètement, et plus discrètement encore travailler à remplacer par un traitement plus raisonnable le traitement insipide que la crédulité populaire impose au carreau réel et plus souvent imaginaire, est-ce tout ce que nous avons à faire ? Faut-il aller plus loin ? Faut-il en confession faire porter d'une façon toute spéciale nos investigations sur cette matière ? A vrai dire, sottise ou danger véniel de superstitution, la matière paraît ne pas en valoir la peine, au moins d'une façon générale. Il est d'autres matières plus funestes au point de vue social, où d'ailleurs le danger de faute formelle grave est beaucoup plus à craindre, et dans lesquelles, par conséquent, l'intérêt du pénitent tout comme l'intérêt de la société nous fait un devoir d'être plus curieux. Donc, pour le commun des fidèles de nos campagnes infectées encore par les restes de ces funestes croyances ou de ces sottes pratiques d'autrefois, il peut ne pas être utile en confession de pousser trop à fond les interrogations. On pourrait ne pas agir tout à fait de même avec les toucheurs et les toucheuses si par hasard il s'en rencontrait au confessionnal qui fussent connus comme tels. Ce n'est pas à dire que même sans des promesses formelles de leur part, il faille toujours refuser de les absoudre ou les tenir à l'écart des sacrements, mais il est tout indiqué avec eux, de procéder à un sérieux interrogatoire, et de se rendre bien compte et de ce qu'ils font, et de ce qu'ils croient faire. L'entretien peut éclairer le confesseur et lui fournir l'occasion au moins d'utiles avis, et quelquefois le mettre à même d'exiger certaines promesses. Exiger de pareilles promesses sous peine de refus d'absolution de la part de ceux qui sont allés ou se faire toucher ou faire toucher leurs enfants et s'en accusent, serait en général, et en dehors de certains cas exceptionnels, vraiment excessif. En conscience la matière est-elle assez grave, ou le danger de faute mortelle assez proche pour mettre dans l'obligation d'agir de la sorte ? La conclusion de notre discussion spéculative sur la nature des faits, n'incline pas à le croire. Que les accusations en cette matière fournissent au confesseur une opportune occasion d'éclairer, d'encourager, d'exhorter, rien de mieux. Mais plus courrait grand risque d'être trop. Si sottise et faute vénielle ne sont d'aucune façon ou ne sont pas nécessairement matière d'absolution, comment la persistance même entêtée dans l'une ou dans l'autre pourrait-elle justifier le refus de l'absolution ?

Si vraiment la formule déjà citée de Genicot, « sottise plutôt que superstition » s'applique aux pratiques qui font l'objet de cette étude, il ne sera pas surprenant que les lignes de conduite proposées en ces pages soient en définitive celles qu'il préconise.

a) Poenitentes presertim rudes et pios suaviter docere quam inania et ridicula sint eorum conamina, instruire discrètement, doucement sans colère de l'inanité de tous ces efforts.

b) Praxim suam expedire a quibusdam circonstantiis vanis, vel a persuasione effectus infallibilis, débarrasser toutes ces pratiques des accessoires qui les vicient et qui empêchent de les pouvoir recommander. On n'a pas voulu dire autre chose en conseillant de remplacer d'abord ce que l'on voulait détruire.

c) De gravi autem reatu ne facilius sermo iniciatur. Ne pas parler trop facilement de péché mortel, et, ce qui en est la conséquence normale, ne pas menacer non plus, ni en chaire ni au confessionnal, de refus d'absolution.

La ligne de conduite proposée en ces pages ne demande ni plus ni moins.



Dans toute cette étude sur le carreau ou plutôt sur un certain traitement abusif du carreau, nous avons eu par-dessus tout la préoccupation de ne pas parler dans l'abstrait. L'exposé des faits vaut pour une contrée déterminée d'une province de France, une petite partie de la Basse-Normandie. La discussion spéculative et les solutions morales et pastorales proposées ne valent que pour les faits tels qu'ils sont exposés. On aurait donc tort de généraliser, et de vouloir conclure que partout ailleurs les toucheurs et toucheuses de carreau, s'il en est, sont ce que dit cette étude, et méritent d'être traités comme l'indique cet essai. Il reste qu'ailleurs, sous un nom ou sous un autre, en cette matière ou en d'autres matières similaires, des croyances et des pratiques de même valeur peuvent s'expliquer et se traiter par les principes généraux auxquels il est ici fait appel. C'est assez pour qu'une Revue qui dépasse les limites d'une province et même d'un pays ait cru pouvoir ouvrir ses colonnes à un essai dont l'objet n'intéresse que de façon indirecte beaucoup de ses lecteurs.

Des esprits naturellement droits, moins instruits de la foi que

de la science humaine, prévenus même contre le Christianisme sont quelquefois scandalisés de rencontrer dans les mêmes familles chrétiennes et les vaines observances dont nous venons de parler, et les pratiques de la vraie religion. Ils sont portés à les attribuer les unes et les autres à la même cause, et le christianisme dans leur estime ne peut que perdre à ce rapprochement. Au point de vue purement apologétique, n'est-il pas opportun que les premières soient dénoncées comme absolument étrangères aux secondes dans une revue dont l'objet est précisément de promouvoir et défendre la véritable foi.

V. Lenoir.

L'obéissance à l'Eglise d'après saint Ignace

Saint Ignace de Loyola, nul ne le conteste, fut, contre le Libre Examen et contre l'attachement au sens propre, le champion de l'obéissance à l'autorité visible.. Comment il entendait cette obéissance à l'égard de l'Eglise, plusieurs textes nous le révèlent. Rappelons-en quelques-uns.

On connaît les règles du sens catholique ou *Règles d'orthodoxie*, qui terminent les *Exercices spirituels. Ad sentiendum vere, sicut debemus, in Ecclesia militante.* Comme en toute règle, on y peut discerner l'esprit et la lettre, les directions qui ne changent guère, les détails d'application. Ici les détails reflètent manifestement les préoccupations de la lutte contre le Protestantisme. Les directions, d'une portée beaucoup plus générale, méritent de nous arrêter un instant. En voici d'abord le texte, traduit sur l'espagnol.

Règle 1. — Ayant déposé tout jugement [propre], nous devons avoir la volonté prête et prompte à obéir en tout à la vraie Epouse du Christ, Notre-Seigneur, qui est notre sainte Mère l'Eglise hiérarchique.

Règle 9. — Louer enfin tous les préceptes de l'Eglise, ayant la volonté prompte à chercher des raisons en sa faveur, et nullement en sa défaveur.

Règle 10. — Nous devons être plus prompts à accréditer et à louer aussi les règlements, recommandations, ainsi que la conduite de nos supérieurs : car à supposer que quelque chose n'y soit pas ou puisse n'y pas être tel [que cela mérite éloge], parler contre, soit en prédication soit en conversation devant le public, produirait plus de murmure et de scandale que de profit. Et ainsi le peuple s'indignerait contre ses supérieurs soit temporels, soit spirituels. Par suite, comme il y a danger à parler mal des supérieurs en leur absence, devant le public, il peut être utile aussi de parler de leur mauvaise conduite à qui peut y remédier[1].

1. Cf. le sixième article du *Testament de saint Louis :* « Ne souffre, en aucune manière, parole qui puisse tourner au mépris de Dieu ou de ses saints

RÈGLE 13. — Pour ne dévier en rien, nous devons toujours être disposés à croire que le blanc que je vois est noir si l'Eglise hiérarchique le détermine ainsi, croyant qu'entre le Christ, Notre-Seigneur, l'époux, et l'Eglise, son épouse, est le même Esprit qui nous gouverne et dirige pour le salut de nos âmes, parce que c'est par le même Esprit, Notre-Seigneur, qui donna les commandements, qu'est régie et gouvernée l'Eglise, notre Sainte Mère.

Pour bien comprendre ces règles et en tirer tout profit désirable, quelques réflexions.

Il faut se souvenir que ces conseils, placés comme en appendice aux *Exercices spirituels*, ne s'adressent pas à de petits courages ou à des générosités médiocres, mais qu'ils visent à former des âmes résolues au mieux : *animo magno et cum liberalitate — ut amplectamur optimum.* Ils tendent à inspirer un « esprit », plus qu'à développer ou préciser une doctrine; ils se meuvent dans le plan de l'ascèse, qui cherche à aller au bout de son devoir, plus que dans le plan de la casuistique, qui examine l'extrême limite des droits de chacun, des concessions à faire aux libertés individuelles.

Même ainsi entendue, telle formule paradoxale ne heurtera-t-elle pas trop un esprit moderne ?

La règle 10 concerne nos jugements sur l'autorité. Elle prescrit une discrétion respectueuse, blâme la critique publique. Elle parle des autorités de l'Etat, des autorités religieuses.

Elle n'appartient pas, bien sûr, au code des gouvernements d'opinion, ni du journalisme, leur compère, ni de certains procédés qui s'ensuivent[1].

que tu n'en prennes vengeance, et si c'est un clerc ou un personnage si grand que tu ne doives pas le juger, fais-le donc dire à celui qui le pourrait juger. » (L.-J.-M. CROS, *Vie intime de saint Louis, roi de France*, p. 351).

1. Voici ce qu'écrivait un journaliste dans un grand quotidien du *matin*, en novembre 1926 :

« Les journalistes ne sont ni des chartistes, ni des confesseurs. Ils n'ont pas de curiosité pour eux-mêmes, mais pour leurs lecteurs, ils ne travaillent pas pour la postérité, mais pour leurs contemporains : quand ils croient détenir une parcelle de cette vérité qui fait l'histoire, ils l'apportent sans plus tarder à la lumière du jour, ils l'apportent, et il est possible qu'on les taxe d'indiscrétion : cette indiscrétion est la raison d'être d'une Presse libre. Je la revendique pour ma part comme un droit imprescriptable. » (Cité d'après l'*Echo de Paris* du 20 novembre 1926.)

M. Victor Bucaille, il est vrai, parlant des journalistes, chroniqueurs religieux, écrit : « Ces journalistes ont un très grand souci de leur honneur professionnel ; ils ont également un respect sacré de ce que je puis nommer le secret professionnel. Un journaliste auquel une personnalité quelconque, donnant un renseignement confidentiel, lui demande de le garder pour lui, et de ne pas le livrer à la Presse, sera plus discret que quiconque » (*Du journalisme*, par Gaétan BERNOVILLE, etc. (Spes), p. 87). Plût au ciel !

Irait-elle jusqu'à nous faire blâmer l'opposition politique dans les régimes parlementaires, qui la comportent essentiellement, et n'ont de raison d'être que d'assurer à cette opposition une représentation possible ? Evidemment non, surtout si cette opposition revendique, contre un Etat ou un Etatisme qui abuse, les droits de la vérité, de la justice, de la charité, de la religion. Un démocrate appliquerait même sans doute volontiers au recours à l'opinion ces mots de saint Ignace : « Il peut être utile aussi de parler de la mauvaise conduite (des autorités) à qui peut y remédier », si, comme il le pense, l'opinion est souveraine et son verdict, efficace.

Mais ce recours à l'opinion n'est pas pour cela dégagé de toutes les règles de la morale. Sa Sainteté Pie XI, dans plusieurs passages de l'Encyclique *Ubi arcano* met en garde contre les abus possibles :

Les constitutions politiques actuelles, la doctrine de l'Eglise ne les réprouve pas, — comme elle ne réprouve aucun autre régime fondé sur la justice et la raison, — mais il est clair qu'elles laissent place, plus facilement que les autres, à une action malhonnête des partis...

L'orgueil de la vie, c'est-à-dire la passion de dominer tous les autres, amène les partis politiques à des luttes armées où on ne recule ni devant les attentats de lèse-majesté, ni devant la trahison, ni devant les coups mortels à la patrie...

Dieu donc et Jésus-Christ étant exclus des lois et du gouvernement, l'autorité cherche sa source non plus en Dieu, mais dans les hommes, et avec cela les fondements mêmes de l'autorité sont détruits quand on a supprimé la raison première qui justifie, pour les uns, le droit de commander, pour les autres, le devoir d'obéir. Ainsi nécessairement, la société humaine tout entière se trouve ébranlée, n'ayant désormais ni base, ni garantie solide ; il reste des factions, qui se disputent le pouvoir pour pousser non le bien de la patrie, mais leurs intérêts particuliers...

Cette guerre affreuse était à peine finie que l'agitation des partis est venue bouleverser les Etats ; il y a eu dans les cœurs un tel emportement de passions effrénées et d'idées perverses qu'il faut craindre de voir les meilleurs parmi les chrétiens, et même parmi les prêtres, séduits par de fausses apparences de vérité et de vertu et contaminés par des erreurs conta-

Nous transcrivons, à titre documentaire, cette remarque du Primat anglican de Cantorbéry, Dr. Davidson, à propos du scandale doctrinal du Bishop Barnes, lequel en avait appelé au Primat dans une lettre ouverte : « Je répugne extrêmement (*I have an intense dislike*) à l'usage de la Presse quotidienne pour la discussion de pareils sujets » (22 octobre 1927). *Fas est ab alieno doceri.*

Devant certaines polémiques de Presse, on se rappelle instinctivement le mot de saint Paul : « Il y en a parmi vous qui, ayant un différend avec le prochain, osent bien aller se faire juger par les injustes (ἐπὶ τῶν ἀδίκων [illegible] par les saints ! » (1 *Cor.* 6, 1.)

gieuses et déplorables. Combien sont-ils en effet ceux qui professent les doctrines catholiques sur l'autorité civile et le devoir de lui obéir... ?[1].

A pratiquer ce devoir, le conseil de saint Ignace aiderait.

Pas plus que l'action des partis, celle du journalisme n'a le droit de s'affranchir de toute règle. S'il doit « dire la vérité en ses informations, défendre la vérité dans ses polémiques, exposer la vérité dans ses articles plus étendus », encore doit-il se souvenir que toute vérité n'est pas bonne à dire. Le devoir des journalistes à l'égard des réputations est subtil et infiniment nuancé. Même à l'encontre des abus de l'autorité civile, « la Presse d'opposition accomplira (son devoir) avec un entrain méritoire, qui ne sera pas pourtant l'allégresse d'un parti pris satisfait, car elle aura conscience de remplir un devoir délicat et dangereux »[2].

A l'égard de l'autorité religieuse, le respect s'imposera d'autant plus qu'elle représentera davantage et de plus près celle même de Dieu.

Comment saint Ignace observait, quant à lui, sa règle et veillait à la faire observer par ses compagnons, l'anecdote suivante nous le montre.

Un des quatre Pontifes qui occupèrent la chaire apostolique pendant le séjour de saint Ignace à Rome était assez mal vu du public, pour différents motifs, mais surtout à cause de son extrême sévérité. On ne l'épargnait guère. Ignace s'étudiait à rechercher tout ce qu'on pouvait dire, à son avantage, et il répondait par des éloges aux doléances des personnes du dehors. Le même Pontife manifestait en plus d'une manière des dispositions peu bienveillantes pour la Compagnie de Jésus ; Ignace ne souffrit jamais qu'aucun des nôtres s'en plaignît ; et comme un Père partait alors pour la Flandre, il lui ordonna d'une manière toute particulière de ne parler qu'en bonne part de sa conduite et de ses sentiments à notre endroit ; celui-ci ayant répondu qu'il ne savait comment excuser quelques-uns des actes de ce Pontife : « Eh bien ! reprit-il, n'en dites rien, et parlez du pape Marcel », son prédécesseur[3].

Mais le conseil de « voir blanc et de s'obliger à penser noir »

1. Encyclique *Ubi arcano*, 23 déc. 1922, trad. DARGENT (Spes), pp. 9-10 ; 16-17 ; 18-19 ; 38-39.
2. R. P. DU PASSAGE, *Les principes du Journalisme*, dans *Du Journalisme*, déjà cité, pp. 9 et 15. Ce volume et notamment cet article contiennent d'autres excellentes indications.
3. BARTOLI-TERRIEN, *Saint Ignace de Loyola*, II, p. 127, 128.

(R. 13) ! N'y a-t-il pas là de quoi cabrer l'autonomie de la rais individuelle ?

Pas trop vite ! Pense-t-on que la violence de la formule son ton paradoxal aient échappé à l'auteur ? N'est-ce point le d'appliquer en sa faveur la *supposition préalable* qui ouvre les *Ex cices spirituels* : « Il faut présupposer que tout homme vraim chrétien doit être plus enclin à justifier une proposition obscure prochain qu'à la condamner ». Que veut donc dire saint Ignace ?

Un récent commentateur anglais des *Exercices spirituels*, le P. seph Rickaby, écrivait en 1915 :

La Règle 13 est la plus fameuse de toutes ces Règles. Quand saint Ign parle de blanc et de noir, il ne s'occupe pas littéralement de couleurs sur de tels phénomènes physiques, jamais l'Eglise ne dogmatise — dogmes portent sur la foi et la foi porte sur des choses qui ne se vo pas. Ce qu'Ignace avait dans l'esprit était une phrase proverbiale, q retrouve sous une forme ou sous une autre dans beaucoup de lang comme lorsqu'on dit en anglais qu'une chose est *as plain as black and wh* Qu'un homme d'un certain âge réfléchisse et se dise à lui-même : Qu fois dans ma vie j'ai déclaré une chose aussi claire que le blanc et le n et j'ai trouvé que je m'étais trompé après tout. ...De l'homme qui peut pas dire *erravi* ou *peccavi* je dirais dans la langue d'Hésiode (les vaux et les Jours, 295) ὃ δ' αὖτ' ἀχρήϊος ἀνήρ « l'homme ne vaut rie ni scientifiquement ni religieusement[1].

« Appeler noir ce qu'on croit blanc, cela paroist étrange ; n

Le P. Judde avait dit d'autre part :

est-ce plus que de nommer Corps et Sang de Jésus-Christ ce qui paroist estre à tous nos sens que du Vin et du Pain[2] ? »

Tout homme, pour peu qu'il ait vécu, se sait faillible, suj l'erreur, dit le P. Rickaby, et, pour peu qu'il réfléchisse, il arri distinguer dans ses évidences celles qui lui imposent la certit réelle et celles qui ne lui en fournissent qu'une apparente. Tout tholique sait, en vertu de la doctrine que nous rappellerons bas, que l'Eglise en matière définie de foi et de mœurs est in lible.

L'hypothèse d'Ignace exclut le cas d'une certitude *réelle* de

1. Joseph Rickaby, *The Spiritual Exercises... spanish and english*, p.
2. Claude Judde, *Explication des Règles d'orthodoxie*, 1717. Publiée po première fois dans la collection de la « *Bibliothèque des Exercices de Ignace* », n° 34, en 1911.
Cet exemple du Dogme eucharistique est assez topique. N'avait-il pa un des points les plus brûlants de la controverse protestante, que saint Ig rédigeant ses *Règles*, avait, nous l'avons dit, toujours en vue ?

dividu s'opposant exactement sur le même objet, à une définition *irrévocable* de l'Eglise, tout catholique sachant que le vrai ne peut contredire le vrai, que Dieu ne peut garantir le faux, que l'Eglise parlant au nom de Dieu, en vertu de son magistère suprême, ne le peut pas davantage. La formule doit donc s'interpréter au moins du cas d'une certitude apparente, trompeuse, en opposition avec une vérité certainement et formellement attestée par l'Eglise en vertu de sa mission *infaillible* d'enseigner le Vrai religieux.

Le cas d'un catholique qui abandonne l'opinion à laquelle il adhérait jusque-là dans la sécurité provisoire de son erreur, afin de se soumettre à une *définition* de l'Eglise qui lui est pour lors notifiée par cette garantie de vérité, est-il plus extraordinaire que celui d'un daltonien qui s'en remet à ses voisins de la distinction du rouge et du vert, ou d'un myope qui se range à l'avis de plus clairvoyants, ou de l'ignorant qui baisse le ton devant l'opinion d'un savant présumé tel, du client qui abandonne sa première inspiration pour suivre le conseil de son avocat, du public qui réforme une de ses idées chères, — cela arrive à vous, à moi ! — après lecture d'un article de journal ou de revue ? Alors que nous nous laissons influencer tous les jours par n'importe qui, pourquoi réserverions-nous nos revendications les plus âpres, en faveur de notre indépendance de jugement, contre la plus haute autorité doctrinale qui soit, celle qui, en certains de ses actes, possède l'infaillibilité, et, dans l'ensemble des autres, des garanties de sécurité à nulle autre pareilles ?[1]

1. Un Jésuite français, qu'une lettre du P. André Oviedo à saint Ignace dépeint comme « un esprit spéculatif, un peu confus », d'un naturel dépourvu de prudence, le P. François Onfroy, s'était laissé prendre à certaines illusions plus ou moins prophétiques. Saint Ignace fit rédiger à ce propos et corrigea de sa main une longue instruction en vingt-neuf articles, qui peut servir de commentaire et d'illustration à ses propres *Règles du discernement des esprits*. Dans ce *Jugement sur certaines opinions prises à tort pour des révélations*, on lit au N° 15 :

[1°] « Contre le vicaire du Christ, contestation ou résistance ne paraît pas convenable, ni même le martyre [ne paraît] bien à désirer, s'il doit venir de là. » [A quoi ceci fait-il allusion ? Peut-être au cas de Jérôme Savonarole, brûlé vif quelque cinquante ans auparavant, et considéré par certains comme un martyr de son zèle pour la réforme de l'Eglise sous Alexandre VI. Saint Ignace ne paraît pas avoir partagé personnellement cet avis, mais seulement avoir fait allusion ici à cette opinion courante. En effet, ce même document au n° 3, tout en reconnaissant à « fray Jeronimo de Ferrara » de grandes qualités, déclare qu'il faut tenir pour « très suspect » l'esprit de prophétie en ce qui regarde la réforme de l'Eglise... Si de tels personnages ont été séduits par le démon, quelle leçon de prudence pour les autres !]

« 2° Il ne paraît pas non plus probable que le Créateur et Seigneur de toutes choses abandonne le Pape dans les choses générales de l'Eglise, d'autant qu'il

On ne dit pas que, dans le concret, tout cela soit d'une application aisée. « A la sueur de ton front ». Dieu n'a dispensé de la loi du travail ni l'Eglise enseignante, ni l'Eglise enseignée. On ne prétend pas qu'il n'y ait point en matière religieuse des questions délicates, des cas « perplexes », des obscurités, donnant lieu à des hésitations, des angoisses, des lenteurs, des erreurs partielles et temporaires.

Quelle qu'ait été la mentalité de saint Ignace, si opposée, en tout ce qui concernait le service de Dieu et de l'Eglise, à l'esprit de marchandage et de pointillerie, quelle qu'ait été ici son intention, l'obligation, pour un chrétien, de soumettre son *jugement* admet, de par la nature des choses et en conformité avec l'enseignement même de l'Eglise, des degrés et des nuances, selon les matières en jeu et selon la dose d'autorité engagée par le magistère. Entre le cas des couleurs physiques et celui des matières qui sont proprement de foi, seuls envisagés par le P. Rickaby, il y a place pour une infinité d'autres difficultés[1]. Cependant, le texte même de saint Ignace, par ce que sa formule a de heurté, semble insinuer qu'il s'agit de cas extrêmes, de cas limites, et c'est peut-être ce qu'indique le mot espagnol *determinar* traduit en latin par *definire*[2], deux termes qui semblent impliquer plutôt l'idée d'une décision suprême et irréformable qui clôt un débat.

Peut-on ajouter que saint Ignace n'a pas envisagé toutes les distinctions et précisions auxquelles ont donné lieu, depuis son époque, les controverses, les études, les définitions jusques et y compris la question de l'infaillibilité pontificale ?[3]

Un brouillon de lui, inachevé, sans date, trouvé après sa mort, justifierait peut-être, à première vue, notre soupçon. Le Saint a-t-il écrit ce *fragment sur l'infaillibilité de l'Eglise* avant, pendant ou après ses études théologiques ? Le fait même qu'il l'a

ne l'a jamais fait dans le spirituel »... (*Monumenta Ignatiana*, Series prima, t. XII, p. 644).

1. Dr. SCHERRER, *Der Gehorsam nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt*, 1926, surtout p. 152 sq. (Grade u. Abstufungen der Pflicht des Gehorsams gegen die Kirche).

2. Y a-t-il lieu de faire état de ce *singulier* unique : « Le blanc que *je* vois » assez étrangement introduit dans la R. 13 après et avant des pluriels : « *Nous* devonst oujours; qui *nous* gouverne et dirige », et rompant de façon imprévue le mouvement de la phrase ? Est-ce à dessein que l'auteur l'a inséré, afin d'accuser davantage le contraste qu'il voyait entre la faiblesse de la pauvre petite raison individuelle, isolée dans sa manière de voir, et le grand courant de l'Eglise catholique, assistée de l'Esprit divin ?

3. Cf. ici-même, notre précédent article, février 1928, p. 148.

laissé inachevé nous dissuade-t-il d'y chercher sa vraie pensée ? Qui nous le dira ?

Voici la traduction que nous en proposons :

FRAGMENT SUR L'UNITÉ DE L'EGLISE
Exposé du témoignage de S. Matthieu.

L'Eglise Catholique et Apostolique, dans les choses de foi, n'a jamais erré et n'a jamais pu errer. Cette très claire et très vraie vérité a pour preuve les témoignages les plus explicites de l'Ecriture, et enfin l'autorité des Pères Orthodoxes.

I

Matth. 16

Si ton frère a péché contre toi, reprends-le : s'il ne t'écoute pas, dis-le à l'Eglise : s'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il te soit comme un païen et un publicain.

Comme cette phrase du Christ vaut à tout moment contre tout genre de scandale et d'offense, il n'est certainement pas possible que jamais le Christ permette que son Eglise profère un jugement faux sur n'importe quel sujet proposé.

Et ses [ou leurs][1] oreilles ne supporteraient pas que le Christ nous ait imposé jamais d'écouter un juge menteur ou qui peut tromper ou le veuille, dans les difficultés et perplexités qui regardent le salut de notre âme ou [de celle du] prochain. Le Christ nous réfère au juge de l'Eglise. Donc ce juge est véridique. Et certainement, si l'Eglise dans un cas qui nous concerne proférait un jugement faux,...

De la main du P. Witti. J'ai comparé cet écrit avec l'original tracé de la propre main de notre S. Fondateur, Ignace de Loyola, je l'ai comparée soigneusement (sic) et je l'y ai trouvée conforme, ce que, soussigné, j'atteste de ma main. Rome, 12 nov. 1698.

Jacques Witti, secrétaire de la Compagnie de Jésus[2].

On observera que le texte d'Evangile cité et résumé n'est pas *de Mat.* 16, mais de *Mat.* 18, 15, sqq. Peut-être le saint l'apporterait-il en illustration et confirmation de *Mat.*, 16, 17 sqq. « Et moi je te dis que tu es Pierre »...

Il est équitable d'interpréter, dans ce fragment, le mot Eglise dans son sens le plus formel, « l'Eglise le plus *en tant que telle* ». Equitable aussi d'interpréter les termes « tout genre de scandale et d'offense », « sur n'importe quel sujet », par ceux qui les encadrent et en restreignent le sens : en tête : « dans les choses de foi », ensuite : « difficultés et perplexités qui regardent le salut ». Il faut

1. Mot obscur. Le texte porte : *Neque ferrent hoc suae aures.* Au lieu de *suae*, le P. Vélez suggérait la correction : *piae.* On lirait alors : « Et les oreilles pies ne supporteraient pas... »

2. *Monumenta Ignatiana.* Séries prima, t. XII, p. 665. — *De infallibilitate Ecclesiae fragmentum. Testimonium S. Matthaei expenditur.*

noter que le texte parle d'un juge et non de plusieurs, c'est-à-dire, ce nous semble, ou bien de la hiérarchie prise collectivement, ou bien de son chef le Pape, non de toutes autorités ecclésiastiques prises individuellement.

Lues de la sorte, certaines de ces formules, qui paraissent en elles-mêmes si tranchantes, ne s'écartent pas beaucoup, semble-t-il, du reste de la doctrine du saint.

Enfin, il n'est pas possible d'omettre la fameuse *Lettre* de saint Ignace *aux jésuites portugais sur la vertu d'obéissance* (26 mars 1553). Bien qu'elle s'adresse à des religieux, elle renferme une théorie générale qui s'étend au cas de l'obéissance envers l'Eglise et le Souverain Pontife. Celui-ci est d'ailleurs, on le sait, le Supérieur ordinaire et immédiat de chaque pasteur et de chaque fidèle[1]. Certaines citations que rapporte la *Lettre*, sont le patrimoine de tout catholique, certaines réflexions sur quoi s'appuie la conclusion ne sont que bon sens et expérience.

Comme l'Ecriture sainte et l'Eglise, Ignace rappelle qu'obéir *c'est se soumettre à Dieu, à Jésus-Christ, par delà et à travers* l'autorité visible. Il allègue saint Paul et saint Bernard :

L'Apôtre, écrivant [lui] aussi dans ce sens aux Colossiens, exhorte les sujets à obéir à l'autorité : « Tout ce que vous faites, accomplissez-le de tout cœur, pour Dieu, non pour l'homme, sachant que c'est du Seigneur que vous recevrez la rémunération de l'héritage. C'est le Seigneur Christ qu'il faut servir. » (*Col.* 3, 23-24).

Que ce soit Dieu, dit saint Bernard, que ce soit l'homme, mandataire de Dieu, qui vous donne un ordre, il y faut évidemment obtempérer avec le même soin, il y faut déférer avec le même respect, là du moins où l'homme n'ordonne rien de contraire à Dieu (*Tract. de praecept. et dispensat.*, c. 9).

Tout ce que nous avons dit de l'obéissance oblige également... le Général [de la Compagnie de Jésus] envers Celui que Dieu lui a donné pour supérieur, c'est-à-dire son vicaire en ce monde. Ainsi seront maintenues les parfaites relations hiérarchiques et par conséquent la paix ; ainsi, la charité, sans quoi, ni dans la Compagnie, ni dans aucune autre société, ne peut tenir comme il faut aucun gouvernement. D'ailleurs, c'est de la sorte que la Providence divine dispose tout avec suavité, dirigeant toutes les choses vers leur but, les moindres par les intermédiaires, les intermédiaires par les supérieures[2]. (Par exemple, les chœurs des anges, la gravitation des astres). Même constatation sur terre, en tout Etat pourvu d'une bonne législation ; dans la hiérarchie de l'Eglise, où tous les membres

1. Conc. du Vatican, constit. *de Ecclesia Christi*, chap. 3, fin.
2. Cf. Dr. Scherrer, op. cit., p. 153.

et toutes les fonctions relèvent du seul et unique vicaire du Christ Notre-Seigneur : et plus on met de soin à se conformer à cet ordre et à cette disposition, plus le gouvernement est régulier et parfait. Au contraire, si l'on viole cette subordination, nul n'ignore les graves inconvénients qui en résultent dans nombre de sociétés humaines.

Saint Ignace disait encore :

La prudence est l'affaire de celui qui doit commander, elle ne regarde pas celui qui n'a qu'à obéir... Celui qui doit obéir, s'il lui est permis d'être prudent en quelque chose, qu'il le soit en renonçant à *une prudence qui l'empêcherait de rester obéissant*[1].

On se tromperait, d'ailleurs, si, sur la foi de telles paroles elliptiques, considérées isolément, on prenait le saint, même en cette question de l'obéissance, pour un exalté.

Ces formules elles-mêmes sont-elles plus rudes que les textes de saint Paul, auxquels un catholique doit bien trouver un sens acceptable, et qui, condamnant une certaine sagesse de la chair, distinguent prudence et prudence ? *Prudentia carnis mors est : prudentia autem spiritus vita et pax. Quoniam sapientia carnis inimica est Deo : legi enim Dei non est subiecta*[2]. Ou encore : *Scriptum est enim : Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo*[3].

Saint Ignace, loin de condamner toute prudence, ne dispense pas les inférieurs d'obéir intelligemment : il ne condamne, comme l'indiquent les mots que nous avons soulignés, que la prudence de la chair, qui serait incompatible avec l'obéissance.

Sera-ce sortir de notre sujet ou le compléter, que d'ajouter ces quelques remarques ?

Tout en maintenant la subordination nécessaire, Ignace s'en remettait pour beaucoup de choses à la prudence de ceux qu'il établissait supérieurs. Il les choisissait avec soin et ne négligeait rien pour les former, mais quand il croyait pouvoir se fier à leur sagesse, il leur laissait une large part d'initiative.

Il écrivait à Jacques Miron, Provincial de Portugal :

Il n'est ni de l'office du Provincial, ni de celui du Général, de descendre

1. FRANCIOSI, *L'esprit de saint Ignace*, 1re édition, p. 128,129.
2. *Ro.*, 8, 6-7 : « Les pensées de la chair, c'est la mort ; les pensées de l'esprit, c'est la vie et la paix. Parce que les pensées de la chair sont ennemies de Dieu, car elles ne sont pas soumises à la loi de Dieu ».
3. *Cor.*, 1, 19 : « Je perdrai la sagesse des sages. Et la prudence des prudents, je la réprouverai ».

dans tous les petits détails, surtout dans les choses temporelles. Il est plus digne pour leur personne, et plus sûr pour la tranquillité de leur âme, d'abandonner ce soin aux Supérieurs qui leur sont subordonnés, sauf à leur en demander compte quand l'affaire est terminée. C'est là ce que je fais dans la charge qui m'a été confiée[1]...

A Rome, un jour qu'il s'agissait d'élever un petit mur de clôture le long de la rue, Ignace avait donné l'ordre d'employer les novices à ce travail. L'un d'eux, connu dans le quartier, était très morfondu de se voir ainsi exposé aux regards des passants. Ignace descend sur le chantier : il s'aperçoit de l'état d'âme du novice. Il appelle le P. Ministre, directeur des travaux, et lui dit : « Ne voyez-vous pas que ce jeune Frère, retiré là-bas loin des autres, est tenté ? Attendez-vous qu'il s'en aille ? N'avez-vous point de souci de le perdre pour si peu de chose ? » Le P. Ministre s'excusa sur l'ordre qu'il avait reçu d'employer tous les novices. « Eh quoi! reprit le saint, quand je vous ai donné cet ordre, vous ai-je dispensé de charité et de discernement[2] ? »

On remarquera, en réfléchissant sur cet exemple, que plusieurs difficultés à propos de l'obéissance disparaîtraient si l'on se rappelait qu'obéir c'est se conformer intégralement à l'intention du Supérieur, et non uniquement à une de ses paroles, la parole restant d'ailleurs le plus souvent la manifestation simple et normale de l'intention.

On le voit, si dans certains cas où il parle de l'obéissance, envisagée, si l'on peut ainsi dire, dans son point vif et son acte le plus formel, saint Ignace y manifeste une sorte de mysticisme, qui n'est que l'expression ardente de son esprit de foi et de sa clairvoyance surnaturelle, cet esprit se conciliait, dans sa pratique et dans l'ensemble de son gouvernement personnel, avec une grande modération et un parfait bon sens. S'il avait la ferveur de l'obéissance, il n'en avait pas le fanatisme. Mais de cette ferveur, il était le champion intrépide.

Et pour aider les âmes à pratiquer une vertu, en certains cas, héroïque, il leur livrait, en ces mots de saint Léon, le divin secret : *Nihil arduum est humilibus, et nihil asperum mitibus.* L'humilité aplanit tout, la douceur facilite tout[3].

André TENNESON.

1. FRANCIOSI, *L'esprit de saint Ignace*, 1re édition. Sur le gouvernement, nos 24, 27, p. 578, 584.
2. BARTOLI-TERRIEN, *Saint Ignace de Loyola*, II, p. 46-47.
3. S. LÉON, *Sermo 5 de Epiphania*. Lire, dans la brochure pleine de suc du R. P. J.-V. BAINVEL, *la Vie intime du Catholique*, tout le chapitre V.

L'Actualité Religieuse

LES DONNEES DU « PROBLEME RADIOPHONIQUE »

La Semaine catholique internationale qui s'est tenue en juin dernier à Cologne, à l'occasion de l'exposition de la Presse, a consacré quelques séances d'études à la radiophonie. Au cours de ces réunions, fut décidée la création d'un Bureau catholique international de radiophonie (I. K. R. « Internationales Katholisches Rùndfùnkbürs »), dont le siège social est celui du Comité central d'organisation pour l'Allemagne catholique (Zentral-Bildùngsaùsshùss für das Katholische Deùtschland), à Cologne, 79, Dagobertstrasse. L'animateur du poste hollandais de Huizen, le R. P. Perquins, Dominicain, est le président de ce comité, dont le secrétaire général est l'abbé Bernhard Marschall. Le bureau se compose de M. Paul A. M. Speet pour la Hollande, le chanoine Reymond pour la France et de M. l'abbé Delvoie pour la Belgique. Au cours de ce congrès fut étudié la situation de la radiophonie dans les divers pays européens. Lorsque la discussion en vint à la France, M. le chanoine Reymond expliqua les difficultés au milieu desquelles se débat la radio-diffusion française qui n'est pas encore dotée d'un régime juridique stable : tandis que l'administration des Postes, au nom du décret-loi de 1851 concernant le monopole télégraphique (étendu en 1889 aux communications téléphoniques) et de l'article 85 de la loi des Finances de 1923, prétend détenir le monopole de toutes les transmissions radio-électriques (y compris celles qui constituent la radiodiffusion proprement dite), un certain nombre de Sociétés, groupées en une Fédération, ont créé en France, soit avec des autosations, ou même malgré les interdictions administratives des postes émetteurs privés dont les plus connus sont ceux de Radio-Paris et de Radio-Toulouse. L'administration a persévéré dans ses inter-

dictions et a refusé de reconnaître les stations qu'elle n'avait pas autorisées. Mais elle a été impuissante à mettre à effet les prohibitions qu'elle formulait. Ainsi s'est créé un état chaotique, anarchique de la radiodiffusion française. En décembre 1926, le gouvernement a cru pouvoir résoudre le problème de la radiophonie à l'aide d'un décret-loi auquel le ministre Bokanowski avait attaché son nom. Pendant toute l'année 1927, la commission interministérielle de la téléphonie sans fil a tenu de nombreuses réunions, afin de déterminer les clauses d'un cahier des charges qui devait être proposé au gouvernement en vue des autorisations de sociétés privées d'émission. Ce travail est resté vain. Le décret-loi du 26 décembre 1926 n'a pas été appliqué, en sorte que la question de l'organisation de la téléphonie sans fil reste encore pendante devant le Parlement.

Au Congrès de Cologne, l'auteur de cet article avait résumé en un rapport écrit les phases de la vie de la radiodiffusion française durant ces dernières années et avait exprimé son opinion personnelle sur l'attitude que doivent observer les catholiques en face du problème qu'a posé la téléphonie sans fil. Ce rapport a été publié par plusieurs périodiques, en particulier par le *Petit Radio*, au cours du mois de juillet. Il ne saurait donc être question de le reproduire en cette revue. Je crois cependant qu'il n'est point sans intérêt de présenter les divers systèmes d'organisation de la radiophonie et les principes sur lesquels ils se fondent.

Les Etats-Unis ont admis longtemps la liberté intégrale de la radiodiffusion. De ce fait, le nombre des stations émettrices s'est développé avec une rapidité telle qu'en quelques années, les auditeurs américains ont eu à souffrir des brouillages et interférences des ondes émises par une foule de postes. Cette situation n'a pas tardé à devenir intolérable. Un autre inconvénient s'est manifesté : la publicité et la polémique ont envahi les émissions radiotéléphoniques. A l'heure actuelle, ne voit-on pas les candidats à la Présidence des Etats-Unis passer des contrats avec des sociétés groupant sous leur contrôle plusieurs postes émetteurs, pour qu'ils servent leur propagande électorale ? Cette liberté intégrale de la radiophonie se fondait sur l'assimilation complète de la téléphonie sans fil à la presse. Sans que les Etats-Unis aient encore renié entièrement ce principe, ils ont été cependant obligés de le corriger pour des raisons pratiques : à cause de la multiplicité des stations

émettrices dont la surabondance rendait l'écoute presque impossible, les Etats ont été obligés de décréter par voie d'autorité la fermeture de nombre d'entre elles.

Tout à l'opposé, se trouve l'organisation de la téléphonie sans fil chez les Soviets. En U. R. S. S., au nom des droits de la collectivité, toutes les stations appartiennent à l'Etat qui les exploite pour des fins de propagande communiste internationale. En ce pays, la radiophonie est assimilée aussi à la presse, *mais à la presse bolchevique*, c'est-à-dire à une presse qui ignore la liberté et qui est placée sous la direction des pouvoirs publics, tout comme l'édition elle-même. Le pavillon soviétique de l'exposition de la Presse, à Cologne, était bien significatif à ce point de vue.

Méditons un moment sur ces deux thèses extrêmes : liberté intégrale de la radiophonie, monopolisation absolue au profit de l'Etat, pour la diffusion de ses dogmes officiels. L'organisation soviétique ne souffre même pas la discussion en un pays comme la France. Que penser de la liberté intégrale ? Elle est séduisante. Malheureusement, elle est irréalisable, en raison des nécessités techniques qui la condamnent même aux Etats-Unis où elle meurt de son propre développement pléthorique. Il est profondément regrettable que la radiophonie ne se puisse assimiler à la presse : tandis que la multiplication des journaux et périodiques est théoriquement illimitée, le nombre des postes émetteurs pour un pays déterminé est limité par les règles impérieuses de la technique, au risque de rendre l'écoute impossible, en raison des interférences.

Restent alors deux thèses intermédiaires entre lesquelles s'est élevé le débat en France : celle de la liberté contrôlée et celle de la co-gestion des postes émetteurs par les pouvoirs publics et par des associations d'usagers.

La thèse de la liberté contrôlée a été brillamment défendue par le R. P. Lhande en deux articles des *Etudes*. Les partisans de ce système (sans nier les droits de contrôle de l'Etat qui serait en particulier chargé de la distribution des longueurs d'onde) réclament pour des sociétés privées le droit de posséder et d'exploiter des stations émettrices. De nombreuses personnes ont été séduites par cette idée. Je me contenterai de faire quelques remarques.

Tout d'abord, ne nous dissimulons pas que la liberté contrôlée n'écarte point le spectre du monopole : monopole de fait ou ingérence de l'Etat. Les pouvoirs publics ont un droit d'intervention,

en raison du contrôle. Où s'arrêtera ce contrôle ? Surtout ne risque-t-on pas de tomber de Charybde en Scylla, du monopole d'Etat dans le monopole de fait ? Pour me faire mieux saisir, j'userai d'une comparaison avec la presse. Le système soviétique — précédemment exposé — rappelle le mode suivant d'organisation de la presse : publication d'une seule espèce de journaux, les journaux officiels, rédigés, édités par les pouvoirs publics. Quant à la liberté contrôlée, elle correspondrait au statut que voici : la concession à des groupements privés du droit de publier des journaux, *ce droit étant accordé exclusivement à certaines sociétés, sans qu'il puisse être étendu à d'autres.* Ne l'oublions pas, en effet, des nécessités techniques empêchent la multiplication des postes émetteurs. Quel que soit le nombre de stations que l'on admette, ce nombre sera toujours limité. On ne saurait être plus libéral que l'éther. Ainsi, la radiodiffusion porte la marque du privilège, privilège privé ou privilège d'Etat... Cruelle alternative !

Un autre sujet de crainte se présente ici, si l'on songe à l'avenir intellectuel et moral de sociétés privées d'émissions sous le régime de la liberté contrôlée. A l'heure actuelle, les sociétés qui gèrent les postes émetteurs privés sont, pour la plupart, des entreprises purement commerciales, de leur aveu même. Seules, quelques minimes stations de Radio-Clubs échappent à l'agitation du monde des affaires. Les bénéfices de l'exploitation se trouvent dans les contrats de publicité par téléphonie sans fil. Mais, ces diffusions de réclame exaspèrent à tel point les sans-filistes que tous les projets de statut de la radiophonie s'entendent pour les limiter, certains demandant même qu'elles soient interdites. Qu'adviendra-t-il, le jour où ces émissions de réclame ne pourront plus alimenter le budget des postes émetteurs ? Les stations ne vivront alors que des subsides de l'Etat distribués par prélèvement sur le budget spécial des taxes radiophoniques. Dès ce moment, les postes radiotéléphoniques seront dans la dépendance des pouvoirs publics, en sorte que, par un détour, la liberté contrôlée de la radiodiffusion risque de conduire au privilège du concessionnaire d'une part et à la puissance gouvernementale de l'autre. De tous côtés, les tentacules de l'Etat manœuvrant par lui-même ou par des sociétés qui tomberont fatalement dans sa dépendance !...

Ces considérations m'ont amené à d'autres réflexions. Puisque, de sa nature, la puissance radiophonique se concentre en quelques

mains, celles de l'Etat ou celles de sociétés émettrices concessionnaires *exclusifs*, pourquoi ne point établir, dans le statut de la téléphonie sans fil, le jeu d'organismes compensateurs de cette puissance elle-même ? J'ai trouvé l'exemple de ces organismes dans les associations d'usagers constituées depuis plusieurs années auprès des postes émetteurs de l'Etat. L'Administration des Postes et Télégraphes oppose à la thèse de la liberté contrôlée celle de la cogestion des postes radiotéléphoniques par les pouvoirs publics et par des groupements représentatifs des principaux intérêts généraux. Comment fonctionne ce système que consacrait du reste le décret-loi du 28 décembre 1926 ? L'Etat considère qu'en raison de ses droits de contrôle, à cause aussi de l'impossibilité technique de la multiplication indéfinie des postes émetteurs, la radiodiffusion fait partie de son « domaine éminent ». Il est propriétaire des appareils de diffusion, afin d'assurer à son contrôle une base matérielle d'exercice. Tel est le sens de ce *monopole technique*. Mais l'organisation des émissions est confiée à une association constituée auprès de chaque poste émetteur, association représentative des principaux intérêts généraux du pays ou de la région, en particulier des auditeurs. Ce mode d'organisation est à peu près semblable à celui qui fonctionne en Allemagne : la Reichspost est propriétaire du matériel émetteur. L'Etat exerce son contrôle sur les émissions qui sont organisées par des sociétés privées. Une seule différence existe entre les groupements chargés des émissions en Allemagne et en France : ceux d'Allemagne ont un caractère commercial, quoiqu'ils soient assujettis à des règles d'ordre public qui échappent au droit commun des affaires ; ce sont des sociétés par actions (Aktien Gesellschaft). Au contraire, en France, les groupements constitués auprès des postes d'Etat le sont en la forme des associations déclarées de la loi de 1901. Ces associations — qui gèrent les fonds des stations — emploient toutes leurs ressources pour les diffusions radiotéléphoniques. Elles ne peuvent répartir de dividendes.

De telles associations n'existent jusqu'à présent qu'auprès des postes émetteurs d'Etat. *Il n'y a aucune raison pour qu'elles ne soient pas formées de même auprès des postes privés.* Elles joueraient alors, à l'égard de la liberté contrôlée (qui implique comme je l'ai montré le *privilège* du concessionnaire), le même rôle compensateur qu'en présence de ce *monopole technique* de l'Etat que

réclame l'administration des Postes. Ces associations sont un rouage essentiel. Sans elles, il n'est que trop facile de mésuser de la téléphonie sans fil.

Il est assez curieux que des personnes qui ne professent aucun étatisme — bien au contraire — aient été amenées à s'occuper très sincèrement d'associations gérant les programmes de stations d'Etat. Des sans-filistes qu'effrayait le monopole soviétique de la radiodiffusion, ont discerné que la liberté contrôlée est une idée qui ne se suffit pas à elle seule, qui a besoin d'être complétée par le jeu d'organes compensateurs susceptibles de rétablir les droits du public en présence du monopole de fait du concessionnaire. Ont-ils agi comme Gribouille qui se jetait à l'eau pour ne point se mouiller ? Bref, ils ont adhéré aux associations constituées auprès des postes d'Etat, parce que, membres de ces groupements, ils pouvaient, par l'intermédiaire du conseil d'administration qu'ils élisent, faire participer à la vie des postes émetteurs le public lui-même et les intérêts généraux auxquels ils sont attachés.

En cet article, je me suis contenté de jeter quelques idées pour montrer la complicité d'un problème que la masse du public connaît fort incomplètement. Les questions que pose la radiophonie dépassent de beaucoup le cadre des discussions juridiques et celui de l'élaboration d'un statut de la T. S. F. Quel que soit en effet le texte législatif adopté qui dotera la radiodiffusion française d'une organisation tant attendue, les difficultés peuvent surgir sans cesse. Admettons un instant que le Parlement admette la « liberté contrôlée » ; de ce fait, deux organismes sont associés, celui qui réclame à son profit la *liberté* et celui qui exerce le *contrôle*. La puissance de la liberté peut être supérieure à celle du contrôle ou inversement. Tout dépend de la façon stricte ou libérale, équitable ou partiale, dont seraient exercés les droits de contrôle. N'est-ce point dire que les circonstances de la vie politique et sociale réagiront sur la gestion des postes émetteurs, pour atténuer, fausser ou exacerber les droits de l'Etat ? L'intervention de l'Etat dans le domaine de la radiophonie n'est point écartée même par la thèse de la liberté contrôlée. Et c'est ainsi que la question de la radiodiffusion est dominée par des considérations plus générales s'attachant à la vie même de la nation.

La radiodiffusion n'est-elle pas une découverte aussi admirable et aussi pernicieuse à la fois que la langue humaine dont le vieil

Esope disait qu'elle est la chose la meilleure et la plus détestable ? Gardons-nous d'être des Gribouille... Gardons-nous aussi de tirer les marrons du feu...

Yves Périssé,
avocat à la Cour d'Appel de Toulouse.

SUR LA NOUVELLE ITALIE

Les catholiques français auraient des raisons toutes particulières de s'intéresser à l'Italie, celui de tous les pays, sans doute, qui est le plus proche de la France par la race et la culture et qui a le privilège d'être le siège suprême de l'Eglise. Or beaucoup d'entre nous — j'entends parmi ceux qui se piquent de culture — ne jettent sur ce qui se passe de l'autre côté des Alpes qu'un regard distrait, accompagné souvent d'un sourire qui n'est pas sans injustice, l'abus des superlatifs dans la langue italienne n'étant pas, en effet, une raison suffisante de ne jamais prendre au sérieux les idées et les sentiments qu'elle exprime. On pourrait apporter en faveur de cette opinion, entre autres témoignages, celui des jeunes prêtres français qui, pour des raison d'études ecclésiastiques, s'en vont vivre quelques années dans la Ville Eternelle et qui s'en reviennent d'ordinaire en France, avec une sympathie beaucoup plus marquée pour le peuple italien.

Ceux qui ne peuvent bénéficier de cette expérience personnelle, qui ne passeront jamais l'autre côté des monts que les journées trop rapides d'un pélerinage, ou même qui n'auront jamais l'occasion de s'y rendre, ont tout intérêt à y suppléer par la lecture. Les pages que M. Maurice Vaussard vient de publier *Sur la Nouvelle Italie*[1], leur seront pour cela d'un secours tout particulier. Ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'elles n'intéresseront pas les autres qui y apprendront, eux aussi, du nouveau.

L'auteur a lui-même nettement caractérisé sa méthode :

« étudier avec tout le sérieux et l'impartialité dont je me sens capable *quelques aspects* caractéristiques et très variés de la vie, de la pensée italienne contemporaine ; essayer d'arriver sur ces quelques points, déjà pourvus d'une fixité relative, à des conclusions objectives qui aient chance de ne pas devenir caduques dans un avenir prochain ; permettre ainsi au lec-

1. Librairie Valois, 15 francs.

leur de se faire *lui-même* une opinion sur les tendances de l'Italie contemporaine à l'aide de ces divers sondages et de quelques patientes analyses » (p. 7)[1].

*
* *

Les deux premières études tournent en quelque manière autour du problème que pose le fait de l'existence de la papauté dans l'Italie contemporaine. Ce n'est point sous son aspect politique — en quoi consiste la fameuse « question romaine » — mais sous son aspect psychologique, si l'on peut dire, qu'il est étudié ici : Quelle place la papauté tient-elle dans l'opinion italienne et quelle est à son égard l'attitude instinctive des patriotes catholiques d'Italie ? C'est le problème de l'italianité de la papauté considéré du point de vue italien. — Quels sont les privilèges que crée pour les Italiens dans l'Eglise universelle le fait que la papauté a son siège à Rome ? C'est le problème de l'italianité de la papauté considéré du point de vue religieux mondial.

Les faits rassemblés ici par M. Vaussard feront apparaître à beaucoup le problème sous un jour nouveau. En suivant au cours du XIXe siècle, en ses enthousiasmes comme en ses difficultés, la marche vers l'unité italienne et la part qui ont prise les catholiques italiens, on se rend mieux compte de leur attitude instinctive à l'égard, de la question romaine, de

« l'attachement profond des masses italiennes à leur foi ancestrale en même temps qu'à leur patrie unifiée, sentiments qu'elles ne peuvent se résoudre à sentir discordants et qu'elles ne sacrifient l'un à l'autre qu'au prix d'une souffrance intime dont il est difficile à l'étranger d'apercevoir l'acuité. » (p. 23.)

« Des souvenirs et des espoirs qui occupent chez (nos voisins) les esprits on peut affirmer que le centre est la Papauté, tantôt combattue et tantôt exaltée, jamais indifférente aux masses italiennes. On s'en apercevrait, non pas même si le Pape pouvait quitter Rome, puisqu'il y possède le siège immuable de sa primauté, mais simplement si quelque jour le pape

1. Voici la table des questions traitées :
Etudes historiques. — I. Les grands courants de la pensée et de l'action catholique en Italie au XIXe siècle. — II. Les privilèges italiens dans l'Eglise Universelle. — III. Heur et Malheur de la Maçonnerie italienne. — IV. La politique extérieure de l'Italie et ses inconnues.
Etudes littéraires. — I. Quelques jeunes romanciers. — II. La littérature d'inspiration catholique. — III. Le Mouvement néo-mystique. — IV. L'insoluble problème de la paix mondiale selon M. Guglielmo Ferrero.
On regrettera seulement que M. Vaussard n'ait pas pas ajouté à ces questions d'autres « sondages », en particulier sur la mentalité fasciste.

cessait d'être un Italien. Dans les foules qui l'acclament lorsqu'il paraît à Saint-Pierre, il y a bien des incroyants et des hommes de foi tiède. Mais pour ceux-là aussi le Pape, même dépouillé de son royaume terrestre, même captif volontaire au Vatican, demeure le plus grand souverain du monde. » (p. 34.)

Parce qu'elle vit en Italie, la papauté tient donc dans l'Italie, même non-catholique, une place, incomparablement plus grande que dans les autres pays. Corrélativement, parce qu'ils possèdent la papauté dans leur territoire, les Italiens jouent dans l'administration de l'Eglise universelle un rôle incomparablement plus grand que les autres pays. On trouvera dans le chapitre que M. Vaussard consacre à cette situation de fait, des précisions intéressantes tant sur la répartition des cardinaux italiens et sur la curie romaine que sur le nombre des évêchés en Italie. Après avoir constaté :

« qu'un effort sérieux a déjà été réalisé par le Souverain Pontife afin de donner satisfaction aux nations jeunes et soucieuses de contribuer pour leur part à l'administration centrale de l'Eglise » (p. 37) que « les Papes, depuis un siècle, s'appliquent à réduire le nombre des diocèses italiens, surtout méridionaux » (p. 41.)

M. Vaussard ajoute :

« Y a-t-il encore pour l'Italie, dans cet afflux vers la Ville Eternelle d'une élite de ses prêtres, comme dans la multiplicité de ses diocèses, un privilège enviable ou plutôt un état de fait comportant, sous de brillants dehors, un assez fâcheux revers ? J'inclinerais beaucoup pour la seconde hypothèse et crois que plus d'un Italien clairvoyant partage cette conviction. Ceux-là accueilleraient avec joie une participation plus large au gouvernement central de l'Eglise d'éléments appartenant à d'autres nationalités que l'italienne. Mais une réforme en ce sens est beaucoup moins simple qu'il ne semble et ne serait guère possible au Saint-Siège, alors même qu'il disposerait en nombre suffisant de candidats étrangers à certains des postes aujourd'hui confié à des Italiens, que si elle était préparée *en Italie même* par un mouvement de l'opinion publique catholique, inspiré de préoccupations purement religieuses et indépendant de toute arrière-pensée nationaliste » (p. 44 et 45.)

*
* *

Le monde catholique, qui n'aime guère — et pour cause — la franc-maçonnerie, a particulièrement souffert de voir son influence nocive triompher naguère dans Rome, comme un défi au Vatican. Aussi a-t-il poussé un soupir de satisfaction en voyant

M. Mussolini prendre si énergiquement parti contre elle. De loin on est tenté d'en attribuer tout le mérite au *duce*. La réalité des faits est autre et, somme toute, plus heureuse parce qu'il s'agit, en l'espèce, d'une opposition plus profonde et plus générale et donc moins sujette à réaction.

De la longue étude que consacre à ce problème M. Vaussard, il ressort :

1° Que le rôle de la Maçonnerie comme facteur de l'unité italienne a été singulièrement exagéré, vu que

« ce qui aujourd'hui n'est plus contestable, c'est que de 1825 à 1826, c'est-à-dire pendant la période décisive du *Risorgimento, il n'y eut pas en Italie de loges maçonniques*. Ainsi, sans doute, tombe d'elle-même une des accusations qu'on peut porter contre elle. mais se trouve aussi singulièrement diminué le rôle patriotique dont elle se glorifie. Et d'autant plus qu'après 1860 l'action de la Maçonnerie reconstituée s'avéra très vite moins soucieuse de servir la cause de l'unité italienne que de combattre le christianisme en tant que doctrine religieuse et d'exploiter au profit d'une idéologie sectaire les résultats politiques acquis par le sang des autres. » (p. 47 et 48.)

« l'enquête entreprise par le journal nationaliste (l'*Idea Nazionale*, en 1913) auprès d'une foule d'hommes éminents et notoirement détachés de toute croyance religieuse (sur le rôle de la secte dans la vie nationale italienne) vint apporter la preuve indiscutable que non seulement la Maçonnerie n'avait pas avec elle l'élite de la nation, mais que par cette élite elle était regardée comme un véritable danger national. La guerre ne permit pas de tirer tout de suite d'une telle constatation les conséquences qu'elle comportait, mais on peut affirmer que, dès ce moment, la Franc-Maçonnerie était condamnée devant l'opinion publique italienne, et les mesures dont elle est actuellement victime ne peuvent étonner que ceux qui en jugent d'après les déclamations de la Ligue des Droits de l'Homme ou des racontars de source également suspecte. Jamais peut-être M. Mussolini n'aura agit en accord plus complet avec le sentiment général de son pays. » (p. 63 et 64.)

***

A la suite de cette série d'études historiques, M. Vaussard a placé diverses études littéraires qui mettent en un particulier relief la place que la conception catholique du Monde et de la Vie, la *Weltanschaung* catholique, comme on dit en Allemagne, tend à prendre dans la pensée de l'élite littéraire en Italie.

Là encore, d'ailleurs, ce mouvement est favorisé par un fait qui n'a pas d'analogue en France, ni d'ailleurs en aucun autre pays

et qui par suite est pour nous plus difficile à saisir : l'histoire de la littérature italienne est dominée de très haut par l'œuvre de Dante, le poète théologien.

« Il est curieux de noter, écrit M. Vaussard, quel prestige *vivant* est resté, en Italie, celui de Dante. On ne le considère pas seulement comme le plus grand génie national, mais comme un inspirateur toujours présent pour les générations nouvelles » (p. 160.)

Ce ne sont pas seulement les écrivains proprement catholiques — dont Papini est actuellement le plus illustre — qui travaillent directement en ce sens, mais « un petit nombre d'esprits d'élite qui revendiquent nettement l'épithète de « mystiques » en réaction « contre la tyrannie des forces économiques et des luttes politiques, dominatrices de l'après-guerre ».

Au témoignage de maints obervateurs, c'est leur intervention au Ve Congrès international de philosophie tenu à Naples en mai 1924, et leurs polémiques courtoises avec les représentants qualifiés de la philosophie néo-scolastique — dont on remarqua envers eux « l'anxieuse et indulgente sympathie » — qui a polarisé l'attention de tous les assistants et donné lieu aux discussions les plus vives. Un grand journal libéral, à ce propos écrivait même : « Le débat suscita un grand intérêt ; et plusieurs congressistes, étrangers aux deux groupes, manifestaient l'opinion, désormais plausible, que le récent renouveau des tendances et des études religieuses pouvait préluder à une future bataille, non plus entre le rationalisme et la foi, mais entre l'intellectualisme catholique orthodoxe et la nouvelle mystique non confessionnelle, qui donne ici et là des signes vigoureux de vitalité. » (p. 170.)

Le plus notoire des membres de ce groupe, Guido Manacorda, a d'ailleurs fini par donner son adhésion formelle au catholicisme.



Les circonstances semblaient donc favorables pour que la pensée catholique puisse jouer dans la fermentation intellectuelle de l'Italie d'après-guerre un rôle polarisateur. La brusque éclosion du fascisme, provoquée d'autre part par la défaillance de l'autorité politique, ne risque-t-elle pas de faire dévier la résultante de toutes ces forces ? Car si, par l'ordre qu'il maintient et la déférence extérieure avec laquelle il traite le Vatican, le Fascisme semble favoriser le catholicisme, il faudrait fermer les yeux pour ne point voir comment beaucoup de ses règlements dictatoriaux paralysent l'action

catholique et faire le sourd pour ne point entendre la dissonance des doctrines qui retentissent à Rome des deux côtés du Tibre. M. Vaussard nous fournira sans doute bientôt sur ce problème une documentation singulièrement et douloureusement significative[1].

Bruno de Solages.

LA VIe SEMAINE DE MISSIOLOGIE DE LOUVAIN (10-14 août 1928)

Louvain, la plus aimable peut-être des villes de l'accueillante Belgique, a reçu dans ses murs, du 10 au 14 août, la VIe Semaine de Missiologie. Sa cité, qui possède une grande université catholique, qui est le centre d'un si beau mouvement d'aide aux missions, mérite bien d'être, pendant ces quelques jours, la capitale missiologique du monde catholique. Et nulle part mieux que dans le charme et la paix de la cité universitaire en vacances, il ne semble possible de tenir les assises de la science missionnaire.

La Semaine de Louvain est maintenant une institution, et une institution florissante. Son organisation impeccable, l'intérêt des questions qui y sont exposées et mises en discussion font croître chaque année le nombre de ses participants. En 1928 elle a compté plus de cinq cents membres venus de tous les points de l'univers catholique. L'immense salle des Promotions des Halles universitaires, que le Recteur magnifique, Mgr Ladeuze, avait mise à la disposition de la Semaine n'était pas trop vaste pour contenir cette foule de missionnaires et d'amis des missions.

Les comptes rendus d'œuvres avaient été exclus et tous les rapports portaient sur des questions de technique missionnaire. L'assistance, chaque jour aussi dense, la richesse et l'ardeur des discussions ont montré que cette formule ralliait tous les suffrages. Chose digne de remarque, le Comité de la Semaine, que présidait le T. R. P. Ulrix, des Pères Blancs, a su réaliser, avec un tel auditoire, de véritables séances de travail qui n'avaient rien de froid, ni d'académique. L'aménité souriante, forme extérieure de la parfaite charité, n'empêchait pas, lors de ces échanges de vues, la plus entière franchise. De ces discussions la lumière jaillissait sou-

1. Cf. déjà *Revue Apologétique*, janvier 1928, p. 5 à 29.

vent et si, sur certains questions très controversées, aucun des avis exprimés ne ralliait l'unanimité, les thèses opposées s'étaient toujours précisées et souvent rapprochées. Le plus souvent, on avait la joie de constater l'accord, sur des faits généraux ou sur des méthodes d'apostolat, de missionnaires venus de pays divers : c'était vraiment l'expérience missionnaire de l'Eglise qui se révélait ainsi.

A qui n'aurait jamais participé à des manifestations collectives de l'esprit catholique, extérieures au culte lui-même, on pourrait conseiller d'assister à la Semaine de Louvain. Il faut avoir vu l'émotion de l'auditoire devant certaines révélations ou certaines espérances, avoir entendu les ovations qui saluaient les communications des prêtres de couleur : toutes les distinctions de nations et de races avaient bien disparu et l'assemblée n'avait alors qu'une âme.

La Semaine de Louvain n'a pas été seulement un émouvant et consolant spectacle : de ses séances se dégagent des enseignements précis que nous tenterons de résumer.

Dans le monde catholique lui-même, l'idée n'a pas encore tout à fait disparu que les noirs sont d'une race inférieure ou tout au moins qu'ils sont, pour quelque temps encore, de grands enfants. La notion, confusément répandue partout, de « races maudites » a été analysée par le R. P. Charles, S. J., Secrétaire de la Semaine. Il a recherché l'origine de cette étrange théorie du noir écrasé sous la malédiction de Cham, contraire au texte même de l'Ecriture. On la trouve exprimée, pour la première fois, sous la plume de Martin Luther. La légende du noir maudit est entrée ensuite dans la littérature pro-esclavagiste ; on la retrouve aujourd'hui un peu partout : elle est même passée, par d'obscurs détours, jusque dans des manuels de théologie. Rien n'est plus difficile à tuer qu'une légende et peu de choses peuvent être plus nuisibles. On peut penser pourtant que la légende du noir portant la malédiction de Cham aura beaucoup souffert de la VIe Semaine de Missiologie.

Il fut assez longuement discuté pour savoir si le primitif, qui est presque toujours un homme de couleur, était un enfant. Il semble bien que toutes les fois qu'on a taxé le primitif d'incurable puérilité, c'est qu'on l'a jugé sommairement et d'un point de vue européen. Lorsqu'au contraire on arrive à comprendre toute sa

pensée, à juger ses actes d'après les croyances et les motifs profonds qui les inspirent, on constate que le primitif est, de son point de vue, aussi raisonnable, aussi logique que nous. La thèse si souvent soutenue que le primitif est un enfant n'exprimerait pas autre chose que la distance d'incompréhension qui nous sépare de lui.

A la question des races dites inférieures se rattache la question du fétichisme que les primitifs pratiquent presque tous. L'âme des fétichistes, envisagée sous des aspects divers, a été l'objet d'une partie des communications faites à cette Semaine. Très vite, de ces rapports venus de terres diverses, une conclusion s'est dégagée et affermie. Malgré les infinies différences de détail dans les croyances et dans les rites des fétichistes, il y a bien une âme fétichiste. Ces païens ont, à défaut de doctrines, des attitudes spirituelles communes. Pour le fétichiste quel qu'il soit la religion baigne toute la vie : il est bien peu de choses, même les plus humbles, qui puissent se faire sans rites précis. L'individualisme est réduit, en pays fétichiste, à ses manifestations les plus élémentaires : l'homme est soumis aux lois du groupe et tout aussi souvent aux lois de la race, dont il a conscience de n'être qu'un moment. Ce besoin d'une atmosphère religieuse, ce sérieux de la vie, cette facile abnégation de l'individu à quelque chose qui le dépasse, ne sont-ce pas là des traits spirituels que l'apostolat sanctifiera en leur donnant tout leur sens ? Ne sont-ce pas là de ces pierres d'attente qui ne manquent nulle part dans l'œuvre de Dieu ?

Une grave question de méthode d'évangélisation des primitifs a été mise en discussion. Les néophytes doivent-ils être laissés dans leur milieu fétichiste afin qu'ils le transforment comme le levain fait de la pâte ? Ou bien doivent-ils être réunis en unités sociales artificielles ? La question semble à peu près tranchée. Les missionnaires qui se déclarent partisans du village chrétien, où sont groupés les convertis, ne se dissimulent pas combien il est difficile de réussir ou de faire durer une pareille création. De plus en plus on fait confiance aux nouveaux chrétiens et on les laisse vivre dans leur milieu d'origine. Ainsi, tout en prêchant d'exemple, ils ne deviennent pas des déracinés et il est possible de christianiser des unités sociales entières.

A nouveau, à propos de deux communications, furent évoqués les grands espoirs que la Chine offre à l'apostolat catholique.

L'Inde cette année retint plus longtemps l'attention des semainiers. Deux traits de psychologie religieuse furent mis en valeur qui appartiennent à tous les Indiens, même musulmans. L'Indien a le respect du Livre sacré qu'il entoure parfois d'un véritable culte. Il a aussi et surtout le respect du prêtre à quelque confession qu'il appartienne. Des missionnaires vinrent dire quel accueil l'Indien fait et fera à l'Evangile et quelles précieuses facilités d'accès trouve le prêtre catholique dans ce pays. Des traits aussi généraux dans la mêlée des races, des langues et des religions de l'Inde ne marquent-ils pas aussi des pierres d'attente de la Révélation ?

La VIe Semaine de Missiologie a eu enfin le mérite d'aborder de front le redoutable problème de l'apostolat de l'Islam. On peut lui rendre cette justice qu'elle l'a fait sans pessimisme préalable comme sans optimisme excessif.

Une notion courante — presque un axiome — est sortie fort mal en point de ces séances : celle du bloc de l'Islam. Le témoignage des missionnaires a confirmé et précisé ce que les islamisants commencent de découvrir dans certains pays : qu'il y a presque partout des points faibles de l'Islam, c'est-à-dire des zones de moindre islamisation. Ce sont les populations berbères de l'Afrique du Nord et en particulier du Maroc, ce sont les musulmans de l'Inde, pour ne citer que deux masses importantes de populations dont il fut parlé avec quelque détail au cours de ces journées. Ainsi l'Islam n'a point partout transformé suivant un type uniforme les institutions sociales et la mentalité religieuse des peuples qu'il a soumis. A ces points faibles de l'Islam, l'apostolat catholique pourra s'exercer plus facilement et avec plus de chances de succès.

La notion de « fanatisme musulman » a, elle aussi, besoin d'être revisée. Ce fanatisme est loin d'être constant et redoutable dans toutes les terres musulmanes. Une connaissance meilleure des pays d'Islam rectifie peu à peu ces exagérations décourageantes.

Les populations les plus islamisées elles-mêmes, qu'il a paru souvent impossible d'évangéliser ouvertement sans faire courir aux missions les plus graves dangers, peuvent aussi s'ouvrir à notre apostolat. L'Islam, dans ses élites, se transforme rapidement : il est ou il entre en crise spirituelle. Là aussi, notre message peut être entendu, sans provoquer de réaction violente. Même dans les pays que guide l'évolution de Jeune Islam, en Egypte par exem-

ple, il semble que la période d'attente soit terminée et qu'il faille passer, avec décision et discrétion à la fois, à l'apostolat direct. Des conversions d'une rare valeur sont venues récompenser presque toutes les tentatives d'évangélisation bien préparées et poussées à fond.

Sans doute les difficultés que rencontre le missionnaire en pays d'Islam sont nombreuses — et bon nombre d'entre elles furent clairement définies — mais on ne saurait prétendre que le musulman est pratiquement inconvertissable. Nulle part peut-être les missionnaires n'auront une partie plus difficile à jouer qu'en face de l'Islam. Nulle part aussi ils n'auront plus besoin d'une préparation intellectuelle poussée plus à fond. Lorsque nous ignorerons moins nos frères musulmans, sans doute trouverons-nous mieux les moyens de parvenir à leur esprit et à leur cœur.

Telles sont les principales conclusions[1] qui, dans l'ordre intellectuel, se dégagent de ces journées. Est-il besoin de dire quelles espérances ces constatations permettent ? Est-il besoin de dire que, par tout ce qu'elle nous vaut de confirmations, de vérifications et d'idées neuves, la VI[e] Semaine de Missiologie aura, comme ses aînées, bien mérité de l'Église ?

XXX

1. Les rapports présentés à la VI[e] Semaine de Missiologie, accompagnés du compte rendu des discussion qui suivirent, sont parus en un volume par les soins du *Secrétariat de la Semaine de Missiologie*, 11, rue des Récollets, Louvain : *L'âme des peuples à évangéliser*, 225 pages, Museum Lessianum, 1928, sans indic. de prix.

Chroniques

Chronique d'exégèse du Nouveau Testament

1. R. P. Abel, *Grammaire du grec biblique*, in-8, de xl-415 p. ; Paris, Gabalda.

Mgr Jaquet, évêque de Salamine, *Grammaire du grec du Nouveau Testament*, in-8, 165 p. ; Paris, de Boccard.

2. H. J. Vogels, *Grundriss der Einleitung in das N. T.*, in-8, 258 pages ; Münster i. W., Aschendorff.

3. R. P. Cornely et Merk, *Manuel d'introduction hist. et critique à toutes les Saintes Ecritures*, trad. française de l'abbé Mazoyer, 9ᵉ édition. T. II : Le Nouveau Testament, 612 p. ; Paris, Lethielleux.

4. R. P. Lavergne, *Synopse des quatre évangiles*, d'après la Synopse grecque du R. P. Lagrange, in-12, 268 p. ; Paris, Gabalda.

5. A. Valensin et J. Huby, *Evangile selon saint Luc*, traduit et commenté (Collection *Verbum salutis*), in-16, xvi-456 p. ; Paris, Beauchesne.

6. R. P. Chometon, S. J., *Le Christ vie et lumière*, commentaire spirituel de l'évangile de saint Jean, in-8, vii-556 p. ; Paris, Lethielleux.

7. R. P. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, 2 vol. in-8, xxxviii-412 et 694 p. ; Paris, Beauchesne.

8. A. Guerrin, *Jésus tel qu'on le vit*, in-16, iv-298 p. ; Paris, Plon.

9. R. Bultmann, *Jesus*, in-16, 205 p. ; Berlin, Deutsche Bibliothek.

10. J. Ropes, *The Acts of the Apostles, The Text* (tome III de *The Beginnings of Christianity* de F. Jackson et K. Lake), in-8, cccxx-464 p. ; London, Macmillan.

11. A. Tricot, *Saint Paul, apôtre des gentils*, in-16, 208 p. ; Paris, Bloud et Gay.

12. L. Tondelli, *Il Pensiero di san Paolo*, in-16, xv-478 p. ; Milano, Societa editrice « Vita e Pensiero ».

13. *Congrès d'histoire du christianisme*, T. I ; in-8, 276 p. ; Paris, Rieder.

1. C'est une bonne fortune pour les étudiants du Nouveau Testament grec que l'apparition de deux grammaires destinées à faciliter aux débutants l'étude de la langue des évangiles et des écrits apostoliques. Sur ce sujet, il n'existait jusqu'ici en français que les études importantes, mais fragmentaires, de l'abbé Viteau et de M. H. Pernot, et une traduction de l'ouvrage anglais de Robertson. Les grammaires que viennent de publier le R. P. Abel, professeur à l'Ecole biblique de Jérusalem, dont le travail est le fruit de quinze années d'enseignement, et Mgr Jaquet, évêque de Salamine, comblent donc une véritable lacune, et fourniront des guides précieux pour l'initiation à l'étude linguistique du Nouveau Testament.

Bien que le P. Abel ait intitulé son ouvrage : *Grammaire du grec biblique*, c'est surtout la langue du Nouveau Testament qu'il a en vue, tout comme Mgr Jaquet, plutôt que celle des Septante, dont sans doute il signale souvent des particularités, mais sans en faire une étude complète et systématique. Il faut bien se garder surtout de croire que cette expression : *grec biblique*, désigne dans la pensée du R. P. une forme particulière de la langue grecque propre aux écrits bibliques. Avec la plupart des grammairiens et philologues d'aujourd'hui, le P. Abel, aussi bien que Mgr Jaquet, admet qu'il n'y a pas de grec proprement biblique, et que la langue du Nouveau Testament en particulier n'est autre chose qu'une forme de ce qu'on appelle la Κοινή c'est-à-dire du grec courant qu'on parlait et qu'on écrivait à l'époque hellénistique. Mgr Jaquet en quelques pages rapides, le P. Abel dans une introduction beaucoup plus développée, ont expliqué la formation et les caractères de cette langue, sur laquelle la découverte en Egypte

d'inscriptions et surtout de nombreux papyrus contenant des documents non littéraires, relatifs à la vie courante, a projeté une très vive lumière. Bien des particularités du grec biblique qu'on regardait autrefois comme des hébraïsmes ont été retrouvées dans des écrits qui n'avaient dû subir aucune influence sémitique. Ce n'est pas à dire qu'il ne reste pas dans le Nouveau Testament des sémitismes proprement dits, dont l'étude est très importante pour préciser l'origine et le mode de composition des évangiles et des écrits apostoliques. Le P. Abel a sur ce point des pages précises et nuancées qu'on lira avec grand profit, dans lesquelles il caractérise les particularités de la langue de chacun des livres du Nouveau Testament. Les pages plus brèves que Mgr Jaquet a consacrées à ce même sujet, et dans lesquelles il a mêlé des considérations sur le style des écrivains du Nouveau Testament qui sortent un peu du domaine de la grammaire, sont beaucoup moins satisfaisantes. On y relève même certaines affirmations plus que contestables : comment, par exemple, peut-on dire que la langue est identique dans tous les écrits johanniques : évangile, épîtres et Apocalypse, alors que ce dernier livre est écrit, on le sait, dans un grec très incorrect, dont la différence avec la langue relativement classique du quatrième évangile constitue même une objection, qui n'est pas négligeable, contre l'attribution à un seul auteur de tous les écrits johanniques ?

En ce qui concerne la disposition de la grammaire proprement dite, Mgr Jaquet et le P. Abel ont eu tous deux pour objectif de faire ressortir la différence entre la *Koinè* et le grec classique. Leurs ouvrages ont chacun leur mérite et leur utilité propre. Celui de Mgr Jaquet, beaucoup plus bref, particulièrement commode dans sa disposition, puisque les règles de la langue classique et les particularités de la langue du N. T. y sont disposées sur deux pages en regard, convient spécialement aux débutants, ou comme aide-mémoire. Il est regrettable seulement que la correction typographique soit très défectueuse, surtout dans l'impression du grec (ζοή pour ζωή, p. 155 !).

Pour une étude plus approfondie du Nouveau Testament grec, la grammaire du P. Abel se recommande de préférence par son caractère plus scientifique, — en particulier par des références constantes aux papyrus, dont le R. P. a eu l'heureuse idée de publier en appendice un nombre suffisant pour donner une idée plus pré-

cise de ce genre de littérature et de la langue dans laquelle elle est écrite, — et surtout par l'abondance des textes scripturaires étudiés, qu'un Index à la fin du volume permet de retrouver sans peine. Le P. Abel a ainsi fourni aux étudiants du Nouveau Testament, déjà suffisamment initiés au grec classique, un instrument de travail excellent, que les spécialistes eux-mêmes trouveront sans doute intérêt à consulter.

2. C'est bien un *Précis* qu'a voulu réaliser M. Vogels, en condensant en un volume de 258 pages l'introduction générale au N. T. : canon, textes, langue, et l'introduction spéciale à chacun des livres du N. T. ; il déclare d'ailleurs qu'aux étudiants auxquels il le destine il s'est proposé de donner le désir d'une connaissance approfondie de la Sainte Ecriture plutôt que de fournir le moyen de satisfaire pleinement ce désir. Mais, quand un *Précis* de ce genre est écrit par un maître tel que M. Vogels, auteur de travaux personnels très remarquables sur la critique textuelle du N. T., on peut trouver souvent à l'utiliser plus de profit que dans l'étude d'un manuel complet et détaillé. De fait, les brèves notices, sans érudition ni développements superflus, que M. Vogels consacre à la composition, au caractère des divers livres du N. T., ainsi qu'aux problèmes critiques qu'ils soulèvent, sont si pleines et si suggestives qu'elles sont tout à fait de nature à fournir aux étudiants les éléments essentiels de solution de ces problèmes, et à orienter les études plus approfondies qu'ils se sentiront encouragés à faire. Voici par exemple le problème synoptique auquel sont consacrées simplement huit pages : M. Vogels donne d'abord quelques exemples des ressemblances et différences entre les trois premiers évangiles, qui posent le problème dont il retrace ensuite rapidement l'histoire, puis il résume et critique les quatre principales hypothèses auxquelles se ramènent les solutions qui ont été proposées, enfin il formule lui-même les seules conclusions qui lui paraissent certaines : Luc a utilisé Marc largement ; Luc n'a pas connu le texte grec de Matthieu, ni Matthieu n'a connu Luc ; mais Luc a utilisé une source qui contenait des morceaux de notre Matthieu grec (on remarquera que par cette hypothèse M. Vogels se rapproche de la théorie des deux sources, mais il en rejette d'autre part un des postulats fondamentaux : l'antériorité de Marc par rapport à Matthieu, il considère même comme assez fragile l'hypothèse d'une dépendance de l'édition grecque de Mat-

thieu par rapport à Marc). Je signalerai encore, ne pouvant résumer une Introduction de ce genre, les conclusions de M. Vogels sur quelques problèmes littéraires discutés entre exégètes catholiques. Il tient pour assez douteuse l'authenticité littéraire de la finale actuelle de saint Marc ; il regarde comme un morceau de tradition synoptique introduit dans le quatrième évangile l'épisode de la femme adultère, mais, d'accord sur ce point avec le P. Lagrange, il ne voit pas de raisons d'attribuer le ch. 21 à un autre auteur que le reste de l'évangile, sauf sans doute les v.v. 24 et 25. En ce qui concerne les lettres de saint Paul, il admet que les destinataires de l'épître aux Galates sont les Galates du Nord, habitants de la Galatie proprement dite ; que l'épître aux Ephésiens est en réalité une lettre circulaire, la mention des Ephésiens dans l'adresse étant une addition postérieure à la rédaction de la lettre. M. Vogels se prononce enfin assez nettement contre l'authenticité paulinienne directe de l'épître aux Hébreux, et contre l'attribution à saint Pierre de la *IIª Petri*, qui lui paraît inconciliable avec les rapports qui existent entre cette épître et celle de saint Jude ; il estime qu'il faut rapprocher le cas de la *IIª Petri* de celui de l'Ecclésiaste et du livre de la Sagesse qui « sont placés dans la bouche de Salomon, et ont passé pendant des siècles nombreux pour la propriété du fils de David, sans que pour cela personne aujourd'hui s'attache sérieusement à défendre de telles attributions. »

3. *Le Manuel d'Introduction historique et critique à toutes les Saintes Ecritures*, de Cornely, dont le P. Merk vient de donner une neuvième édition entièrement refondue et dont je dois présenter à mes lecteurs la partie consacrée au Nouveau Testament (cette partie forme le T. II de la traduction française de M. Mazoyer), offre un tout autre caractère que le *Précis* de M. Vogels : d'une part, les questions y sont traitées d'une façon beaucoup plus complète, et, d'autre part, elles sont résolues dans un esprit plus strictement traditionnel... Il ne reste plus grand'chose du texte primitif de Cornély dans cette édition profondément remaniée et remise au point par le P. Merk, mais on en a gardé l'esprit « en défendant en tout et partout la tradition catholique », et c'est pourquoi le nom du célèbre exégète jésuite a été maintenu, à côté de celui du véritable rédacteur de ce manuel. Aussi l'authenticité de la *IIª Petri* n'est-elle pas ici présentée comme douteuse, et la participation de saint

Paul à la composition de l'épître aux Hbreux est-elle plus fortement affirmée, bien qu'on admette que la rédaction proprement dite doive en être attribuée vraisemblablement à un disciple de l'apôtre. Cette louable fidélité à la tradition ecclésiastique s'allie d'ailleurs chez le P. Merk avec un sens des nuances qui lui fait éviter de multiplier plus que de juste les thèses présentées comme traditionnelles, et aussi de mettre sur le même pied des traditions très diverses de valeur et de caractère. Il sait également qu'à des problèmes complexes il ne convient pas d'apporter des solutions trop simplistes, et, par exemple, dans la discussion de la question synoptique, il se préoccupe moins de proposer un système parfaitement équilibré que d'emprunter aux diverses hypothèses les éléments de solution qui permettent le mieux d'expliquer la composition et les rapports mutuels des trois premiers évangiles. « Dans les opinions controversées entre catholiques, déclare-t-il lui-même, nous nous attachons à l'opinion qui nous semble la plus probable, tout en admettant que les sentiments contraires ne manquent pas de probabilité, et en avouant que certains points demandent de nouvelles études, sans que jamais peut-être on arrive à une solution certaine. »

Le P. Merk ne craint pas d'ailleurs d'exposer largement les opinions des critiques non-catholiques, jusqu'aux plus récentes, par exemple la théorie très en faveur actuellement, qui va chercher dans les livres des Mandéens l'origine de la doctrine johannique. Peut-être même quelques-uns lui reprocheront-ils d'avoir fait une trop grande place à l'exposé des théories critiques et des objections soulevées contre les idées traditionnelles... La bibliographie est aussi très complète, tant en ce qui concerne les ouvrages hétérodoxes que pour les travaux des catholiques, et elle est tout à fait à jour, puisque, par exemple, on y trouve mentionné, à propos de la *Formgeschichte*, jusqu'à l'article où j'exposais et discutais dans la Revue, il y a tout juste un an, cette nouvelle méthode d'exégèse évangélique. Certaines lacunes paraissent d'autant plus inexplicables : comment le P. Merk ne mentionne-t-il pas tout au moins les deux premiers volumes : le Saint-Matthieu et le Saint-Marc, de la collection *Verbum salutis*, parus depuis plusieurs années, et dont les auteurs appartiennent comme lui à la Compagnie de Jésus ?

Le volume du Manuel consacré au Nouveau Testament se termine par une dissertation sur l'inspiration des Ecritures, qui est une

bonne mise au point de la question, telle qu'elle se présente actuellement pour un catholique, après les documents pontificaux qui exposent la doctrine de l'Eglise : Encyclique *Providentissimus* de Léon XIII, encycliques et *Motu proprio* de Pie X, encyclique *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV, documents qui sont d'ailleurs reproduits en appendice. Sur la question librement débattue entre catholiques de l'inspiration *verbale* ou *non-verbale*, le P. Merk semble avoir été gêné par l'opinion de Cornély, dont il n'a pas voulu se séparer trop nettement sur ce point. Aussi son jugement sur la théorie, de plus en plus en faveur actuellement, de l'inspiration verbale *psychologique*, telle que l'a exposée en particulier le P. Lagrange, est-il assez embarrassé : « Cette théorie, dit-il, pourrait présenter certains dangers, mais comme elle ne les présente pas nécessairement, il ne faut pas la juger trop sévèrement. Elle a le mérite d'éviter la distinction entre la partie matérielle et la partie formelle du livre inspiré ; elle semble expliquer convenablement et assez logiquement la nature de l'inspiration et son extension au livre tout entier... Cependant elle n'apporte pas beaucoup de clarté et, jusqu'à présent, ne s'appuie point sur de solides raisons... » Quant à la question de l'inerrance de la Bible, les principes sont exposés de la façon la plus satisfaisante. Le point essentiel est de savoir quel genre de vérité appartient à chacun des livres ou à chacune des parties des livres de l'Ecriture Sainte. Pour répondre à cette question difficile, « il faut chercher, dit le P. Merk : *a*) si nous avons l'*assertum* de l'auteur ; *b*) quelle est l'intention de l'auteur et cette intention se révèle soit par ses paroles explicites, soit par sa manière d'écrire, soit par les mœurs littéraires en usage à cette époque ; *c*) quelle est la forme littéraire ; et la vérité relevant de chaque forme devra être jugée d'après les règles appliquées aux ouvrages profanes du même genre. » On ne saurait mieux dire, la difficulté consiste à faire ensuite aux cas particuliers l'application de ces principes, dont c'est tout de même un progrès considérable, qu'on en trouve l'exposé aussi net dans un Manuel comme celui du P. Merk, qui ne peut manquer, en raison de sa valeur intrinsèque et de l'autorité de ses auteurs, de se répandre largement parmi les étudiants des Séminaires et Facultés de théologie de tous pays.

4. J'ai rendu compte dans ma Chronique de l'an passé de la *Synopse grecque des Evangiles* du P. Lagrange, et souligné sa valeur comme instrument de travail. Mais, à côté de son utilité scien-

tifique, une Synopse présente, pour le public non-spécialiste, un autre genre d'intérêt : elle permet de présenter dans une suite chronologique vraisemblable les divers épisodes de l'Evangile, et de constituer ainsi, grâce aux seuls textes évangéliques judicieusement rapprochés et enchaînés, une sorte de Vie de Jésus. C'est ce but qu'a visé le R. P. Lavergne, collaborateur du P. Lagrange, en publiant une traduction française de la Synopse grecque. La disposition en est exactement celle du grand ouvrage, avec le texte de l'évangile de saint Luc pris pour fil conducteur, parce qu'on estime que c'est celui qui est, dans l'ensemble, le plus fidèle à l'ordre historique. La traduction est aussi celle des Commentaires du P. Lagrange, légèrement modifiée parfois, de façon que la même expression grecque soit toujours rendue par la même expression française dans les textes parallèles. A quelques notes de caractère exégétique le P. Lavergne a ajouté d'autres notes destinées plutôt à alimenter la piété, et dont il a emprunté la plupart des éléments aux écrits de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

Ce petit volume, accessible à tous les lecteurs, remplacera avantageusement les ouvrages où, avec plus ou moins de succès, on a fondu en un seul les quatre évangiles, de façon à constituer un récit continu de la vie de Jésus-Christ, car ce qu'on y trouve c'est le texte inspiré lui-même, et non pas une combinaison artificielle, qui entraîne nécessairement des modifications plus ou moins heureuses. De plus, en attendant la grande *Vie de Jésus*, actuellement sous presse, par laquelle le P. Lagrange va couronner ses travaux sur les évangiles, on y trouvera, clairement présentée, la suite chronologique des événements, telle que l'éminent exégète croit pouvoir la reconstituer. Reconstitution évidemment problématique en bien des détails, et qui sera sans doute discutée même en quelques-uns de ses points essentiels. Il ne faudrait pas que la précision des dates indiquées par le P. Lavergne (par exemple, l'apparition de l'ange à saint Joseph placée en juillet de l'an 5 avant notre ère, ou l'Ascension fixée au jeudi 18 mai de l'an 30) fasse illusion sur ce point ; le R. P. en prévient loyalement lui-même : « les dates indiquées dans cette Synopse étant approximatives, comportent toujours un point d'interrogation ».

5. Le R. P. Emonet ayant consacré un article spécial au *Saint Jean* du P. Durand, je n'ai donc pas à revenir sur cet ouvrage, mais, au moment où la mort vient d'enlever, à l'âge de 70 ans, ce

bon ouvrier de l'exégèse catholique, je tiens à rendre hommage à celui qui fut longtemps un des rédacteurs les plus appréciés de la *Revue*. Plus encore que par ses commentaires de saint Matthieu et de saint Jean, si clairs, si consciencieux, si informés, mais dont l'exégèse un peu sèche n'élargit peut-être pas l'horizon autant qu'on le souhaiterait, plus que par ses articles *Inerrance* et *Inspiration* du *Dictionnaire apologétique* qui, sur les problèmes les plus délicats, eurent du moins le mérite de proposer des solutions, discutables sans doute, mais qui cherchaient à répondre loyalement aux données de ces problèmes, sans s'écarter de la tradition catholique, le P. Durand se survivra dans les élèves qu'il a formés (son *Saint Jean* est dédié *discipulis sexcentis per orbem universum Christo regi militantibus*), et dont plusieurs sont devenus des maîtres éminents.

En même temps que le *Saint Jean* du P. Durand, paraissait dans la collection *Verbum salutis* un *Saint Luc*, sous la double signature du P. Albert Valensin et du P. Huby. Les discussions purement critiques, les questions d'exégèse strictement scientifique tiennent moins de place encore dans ce volume que dans les trois autres de la même collection, surtout que dans le *Saint Jean*. Cela tient d'abord au fait qu'une partie de ces questions avait été traitée dans le *Saint Matthieu* et le *Saint Marc*, puisque la matière du troisième évangile se trouve déjà pour une bonne part dans le premier ou dans le second. Cela tient aussi sans doute à ce que le P. Valensin, auteur principal de ce commentaire, est théologien et moraliste plus encore qu'exégète, et qu'il s'est proposé principalement de mettre en lumière le contenu doctrinal de l'évangile de saint Luc, surtout ce qu'il renferme de richesses spirituelles. Le troisième évangile se prête d'ailleurs spécialement bien à ce mode d'exposition, car, ainsi que le dit le P. Valensin lui-même, « il éclaire d'une manière particulièrement vive les idées essentielles de la civilisation chrétienne ».

On cherchera donc moins dans ce commentaire des interprétations personnelles qu'une heureuse utilisation des travaux exégétiques antérieurs, ceux en particulier du P. Lagrange, avec des développements souvent inspirés des Pères de l'Eglise, que le P. Valensin connaît si bien, et dont il a enchassé en son propre texte quelques-uns des plus beaux passages ,ou empruntés aux maîtres de la vie spirituelle, avec qui il n'est pas moins familier. L'un des principaux mérites de ce commentaire, par lequel il est nettement supérieur à ceux du P. Durand, plus riches peut-être au point de vue

technique, c'est l'art avec lequel le P. Valensin a groupé ces éléments divers, et disposé son commentaire pour en rendre la lecture aussi agréable qu'instructive. On notera d'abord la valeur spéciale de la traduction, très littéraire en même temps que littérale. Quant au commentaire, il consiste essentiellement en une sorte de paraphrase dans lequel le texte même de l'évangile, distingué par des caractères italiques, est habilement fondu avec les développements dans lesquels il est enchassé. Le commentaire ne se présente plus ainsi comme une explication fragmentaire, verset par verset, qu'on consulte plus qu'on ne le lit d'affilée, il constitue une sorte de vie de Jésus, qu'on pourra lire d'une façon continue avec autant de charme que de profit.

6. Sous le titre : *Le Christ vie et lumière*, c'est un commentaire du quatrième évangile que nous donne le P. Chometon, mais un commentaire plus délibérément encore orienté vers la piété que celui du P. Valensin : faire mieux connaître l'évangile de saint Jean, en rendre accessibles à un plus grand nombre d'âmes les incomparables richesses spirituelles, c'est en effet le but essentiel que s'est proposé l'auteur. On ne s'étonnera donc point que le commentaire, conçu comme une paraphrase de chaque verset, et plus ou moins développé suivant la matière fournie à la réflexion pieuse, prolonge souvent, en la dépassant, l'enseignement direct et immédiat du texte, sur le sens littéral duquel il est d'ailleurs toujours basé. On peut regretter le morcelage qu'impose la division par versets, bien que le R. P. s'efforce d'établir entre eux une trame continue de développement, et peut-être eût-il été préférable de ne pas tenir compte de cette division. L'ouvrage se lit d'ailleurs avec agrément autant qu'avec profit spirituel, car le fond, solide et pieux, y est revêtu d'une forme littéraire très distinguée, où l'on reconnaîtra sans peine le professeur de littérature que fut longtemps, si je ne me trompe, le P. Chometon.

7. L'apparition du grand ouvrage sur *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison, est un véritable événement dans le domaine de la littérature religieuse. Pourquoi faut-il que la joie qu'on éprouve à signaler une œuvre de cette valeur soit contrebalancée par la pensée que le maître éminent dont elle couronne magnifiquement la carrière scientifique a été prématurément enlevé par la mort, et qu'il ne sera plus là, désormais, pour dire son mot dans les controverses religieuses d'aujourd'hui, avec l'autorité que lui assuraient l'éten-

due de son érudition, la largeur et la pénétration de son esprit, ainsi que la parfaite loyauté et la courtoisie qu'il apportait dans toutes les discussions? Combien du moins doit-on se féliciter qu'il ait pu achever lui-même la mise au point de ce *Jésus-Christ*, où il a condensé les résultats de longues années d'enseignement, de toute une vie, pourrait-on dire, consacrée à l'étude du problème religieux par excellence, *le problème du Christ !*

De ce grand travail, l'article *Jésus-Christ* du *Dictionnaire apologétique* avait été une première esquisse, où la maîtrise du P. de Grandmaison s'était déjà révélée avec éclat : toute la substance de cet article a passé dans les deux volumes qui viennent de paraître, mais la comparaison entre la forme première de ce travail et l'œuvre définitive fait ressortir l'admirable conscience du savant et de l'écrivain, qui n'a laissé sans retouche presqu'aucune partie de la rédaction primitive : le plan général a été modifié, de façon à mettre plus de clarté et d'harmonie dans le développement, le texte a été enrichi de notes considérables au bas des pages, des notes plus étendues ont été ajoutées en forme d'appendices, consacrées à l'étude de questions complémentaires et plus spéciales; enfin, au lieu d'une étude très sommaire des sources de la Vie de Jésus-Christ, nous avons maintenant dans le premier volume une véritable introduction historique et critique, très étendue, très personnelle aussi, qui donne à l'ouvrage un intérêt tout spécial au point de vue de l'exégèse du Nouveau Testament. C'est sur cette partie du travail du P. de Grandmaison, que je veux attirer particulièrement l'attention.

Il s'agit dans ces pages de préciser la nature et la valeur des informations que, du point de vue strictement historique, on peut tirer des évangiles et des autres parties du Nouveau Testament pour l'étude de la personne, de la vie et de la doctrine du Christ. Le P. de Grandmaison n'entre pas dans la discussion détaillée des problèmes critiques relatifs au Nouveau Testament, il procède plutôt par exposés synthétiques, où il s'applique à dégager les résultats positifs de l'immense travail critique dont a été l'objet depuis un siècle le texte des évangiles et des écrits apostoliques. Il n'ignore rien de ces recherches, inspirées par les tendances les plus diverses, conduites par les méthodes les plus variées, et fait une large place même aux plus récentes : celles de l'école comparative ou de cette jeune critique allemande qui se groupe sous le drapeau de la *Formgeschichte*. Il signale les parti-pris, les étroitesses de point de vue, les erreurs

de méthode qui vicient trop souvent ces travaux, mais il en dégage aussi l'âme de vérité qu'ils contiennent, et il aboutit ainsi à des conclusions d'autant plus solides qu'elles sont plus nuancées. Sa méthode est d'ailleurs psychologique autant que littéraire. Il ne mésestime certes pas la valeur des analyses critiques minutieuses, mais il sait s'élever au-dessus de ce travail de dissection, souvent stérile : derrière les textes il voit les âmes, et il fait revivre les auteurs mêmes à qui nous devons les diverses parties du Nouveau Testament.

Voici d'abord saint Paul, dont les épîtres sont les plus anciens témoins de l'Evangile. Avec quelle précision et quel bonheur d'expression sont caractérisés la nature de ce témoignage et le genre d'information qu'il fournit à l'historien de Jésus! Témoignage tout spirituel, et qui ne s'attache pas aux détails historiques : « Comme une lame de fond recouvre une plage océanique, noyant les aspérités, effaçant les reliefs délicats, nivelant les détails pittoresques, et ne laisse enfin émerger que la pointe des rochers déterminant les lignes maîtresses, la vision théologique de l'Apôtre a englouti, dans la vision du Verbe fait chair, tout ce qui n'est pas le fondement indispensable de la rédemption. » Mais, témoignage d'autant plus précieux qu'il nous livre « une impression d'ensemble, globale, dégagée des confuses richesses du détail concret, et du chevauchement des perspectives trop proches », impression telle que les témoins directs de la vie du Seigneur ne pouvaient la fournir, si juste cependant et qui traduisait si bien le propre sentiment des disciples personnels du Christ, que ceux-ci n'ont pas hésité à reconnaître leur Maître, celui avec qui ils avaient vécu familièrement, dans le Christ de gloire que prêchait Paul. Le P. de Grandmaison n'a pas tort de voir dans cet accord entre l'apôtre-théologien et ceux qui avaient connu le Christ « selon la chair » une des colonnes maîtresses de la foi chrétienne.

Le caractère particulier et la valeur documentaire des évangiles ne sont pas définis avec moins de bonheur. Contre les théories récentes qui veulent voir dans la tradition synoptique une création collective spontanée de la communauté chrétienne primitive, le P. de Grandmaison montre que « nos évangiles représentent un stade plus ancien que celui des Eglises à l'influence créatrice desquelles on voudrait en attribuer la composition partielle ». Il insiste sur le *sémitisme* de leur contenu ; s'inspirant des recherches du P. Jousse sur le *style oral*, sans cependant en faire une méthode exclusive d'interprétation, qui renverserait toutes les conclusions tirées de l'analyse critique des

textes, il trouve dans le caractère rythmique des paroles de Jésus la preuve de leur originalité et de leur exacte transmission ; il fait ressortir enfin dans les Synoptiques, même dans saint Marc, un ordre et un choix intentionnels des matériaux qui trahissent une œuvre personnelle. Et, sans nier la puissance créatrice de la collectivité, il en délimite l'influence possible sur le développement de la tradition évangélique. « Elle agit sans doute, et puissamment, dans un mouvement religieux, comme le christianisme primitif; mais à la façon d'une atmosphère chaude, excitante, propice à l'éclosion de sentiments forts et d'expressions enthousiastes ; elle ne supplée jamais les agents personnels dans la création de grandeurs définies et la formulation de pensées déterminées ; ce sont là des œuvres intellectuelles que la richesse sentimentale d'une vie collective favorise et ne crée pas. »

Plus remarquable encore est l'étude consacrée au problème johannique, étude très développée, puisque 63 pages sont consacrées au quatrième évangile, sans compter une longue note spéciale sur les rapports entre cet évangile et l'Apocalypse. Ici surtout la psychologie vient compléter heureusement et vivifier le travail de la critique. On ne saurait mieux définir les caractères particuliers du quatrième évangile que ne l'a fait le P. de Grandmaison, ni établir plus solidement que l'hypothèse traditionnelle, qui en attribue la composition à l'apôtre Jean, est, quoi qu'en pensent la majorité des critiques, celle qui explique le mieux ces caractères. Je citerai simplement quelques lignes de la conclusion, qui résument cette démonstration : « L'élévation, l'originalité singulière du fond, nonobstant le contact plutôt verbal avec la pensée philosophique ambiante ; l'irréductible sémitisme de la pensée coulée dans des catégories que l'hellénisme et les religions orientales avaient élaborées ; la langue foncièrement populaire mais exempte de cette barbarie qui caractérise le livret antérieur et plus personnel de l'Apocalypse (1); les

1. Le P. de Grandmaison ne croit pas qu'on puisse expliquer par le seul progrès des années et par la diversité des genres littéraires, les diversités de style, de langue et de vues qui existent entre le 4e évangile et l'Apocalypse. « Il faut recourir en toute probabilité à l'hypothèse d'un secrétaire-traducteur mettant au point, pour la forme, les Récitations, probablement d'abord rédigées oralement, peut-être en langue sémitique, du Maître. L'empreinte régulatrice et nivelante de cette aide serait plus visible dans le cas d'un des écrits, probablement l'Evangile. Mais les deux portent l'empreinte certaine d'un génie unique, à la fois spirituel et réaliste, mystique et très délicatement sensible, fils d'Israël par toutes ses racines, mais puissamment impressionné par certaines formes de la pensée grecque et la redoutable apothéose de la Louve romaine ».

adversaires clairement décrits dans la 1re épître tombés ici au second plan ; les Synoptiques connus dans leur substance, mais à peine littérairement utilisés, complétés, interprétés avec autorité; la révélation du Maître dégagée des ombres et, pour ainsi parler, des langes de sa conversation humaine : ces traits ne sont-ils pas ceux qu'on pouvait attendre d'un témoin majeur, indépendant, disciple et ami de Jésus? »

Ces page, sur lesquelles j'ai cru devoir m'arrêter plus longuement, ne sont cependant que le portique du monument élevé par le P. de Grandmaison. La partie essentielle du livre reste ici, comme dans l'article du *Dictionnaire*, l'admirable étude psychologique de *la personne de Jésus*, et la discussion du *problème de Jésus*. On reviendra sans doute dans la Chronique d'apologétique de la Revue sur ces chapitres, ainsi que sur ceux consacrés aux œuvres du Christ (miracles et prophéties), comme témoignage de sa divinité. Je signalerai simplement ici un chapitre à peu près entièrement nouveau et très remarquable sur *le Message de Jésus*, c'est-à-dire sur l'enseignement moral et religieux du Sauveur : dans cette étude synthétique l'une des préoccupations constantes du P. de Grandmaison est de rapprocher l'Evangile des autres grandes religions, pour en faire ressortir la transcendance sans minimiser d'ailleurs ce qu'il y a de sentiment religieux véritable dans celles-ci. On trouvera la même objectivité, le même souci de justice, le même sentiment des nuances dans la note très érudite sur les *Dieux morts et ressuscités* (Osiris, Dyonisos Zagreus, Adonis, Attis et Cybèle), où le P. de Grandmaison examine les mythes païens dans lesquels les tenants de la méthode comparative ont voulu voir la source de l'idée du salut par la mort et la résurrection d'un Dieu, et aussi dans les pages consacrées aux rapports entre *le mystère chrétien et les mystères païens*, où sont bien mises en lumière, avec les ressemblances extérieures, les oppositions profondes : « Le mystère chrétien nous introduit dans un autre monde. Etendue de l'appel, contenu religieux, méthodes d'instruction et de purification morale, tout diffère, au point que la plus sûre façon de prendre à contre-sens le christianisme primitif, quelque jugement qu'on en doive finalement porter, c'est de l'étudier en partant d'une analogie, censée générale, avec les religions secrètes du paganisme ambiant. »

En terminant ce compte rendu trop sommaire, je tiens à noter que l'œuvre du P. de Grandmaison n'est pas réservée à des spé-

cialistes. Dans son ensemble — mises à part quelques notes étendues consacrées à des questions plus spéciales et certaines annotations au bas des pages — elle est accessible à tous les lecteurs cultivés, qui y trouveront, avec une confirmation pour leur foi, un aliment pour leur vie intérieure elle-même, tant il y a de force communicative dans ce témoignage d'une grande intelligence et d'un grand cœur, témoignage qui vient s'ajouter à tant d'autres rendus au Christ au cours de l'histoire, en y introduisant sa note particulière : l'alliance d'une science loyale, sûre, rompue aux exigences des méthodes historiques modernes avec la piété la plus haute et la plus fervente.

8. A côté d'une œuvre comme celle du P. de Grandmaison, les ordinaires Vies de Jésus paraissent bien superficielles, même les plus louables d'intention et d'exécution. Ce n'est point une raison de nier le mérite ou de contester l'utilité d'essais comme celui de Mlle Marnas, dont j'ai parlé dans une précédente chronique[1], ou celui, plus récent, de M. Aymé Guerrin, dont le titre : *Jésus, tel qu'on le vit*, dit bien que c'est une tentative pour reconstituer la physionomie humaine du Sauveur, en la replaçant dans son cadre historique. Jésus fut vraiment un homme, un homme de son temps et de sa race : certains seraient parfois tentés de l'oublier, pour en faire une figure purement idéale, presqu'entièrement dégagée de toutes les contingences historiques. Des livres, comme celui de M. Guerrin, qui font revivre les épisodes évangéliques un peu à la façon des romanciers, en tableaux colorés, pleins de mouvement et de vie, riches de détails concrets et pittoresques, s'ils ne font pas pénétrer dans le mystère du Christ — ils n'en ont, d'ailleurs, nullement l'ambition — ont du moins l'avantage de donner une impression plus vive de la réalité humaine de Jésus. Il y a, pour nuancer de couleur locale les récits évangéliques, des procédés un peu enfantins, tels que celui qui consiste à écrire, sous leur forme araméenne, les noms propres qui figurent dans les évangiles : ainsi M. Guerrin écrit *Nakdemon* pour Nicodème, *Zackaï* pour Zackée, etc. On appréciera davantage dans son ouvrage l'exactitude du cadre géographique assurée par un long séjour de l'auteur en Palestine, et, d'autre part, le judicieux emploi des données talmudiques en vue de reconstituer

1. *Quel est donc cet homme ?* (Paris, Perrin).

la mentalité des Juifs, surtout des docteurs de la Loi, à l'époque du Christ, et d'expliquer leur attitude à l'égard du Sauveur.

9. Le *Jésus* de M. R. Bultman est tout autre chose qu'une vie du Christ, et, quoique publié dans une collection de vulgarisation : *Les Immortels* (*les héros spirituels de l'humanité dans leur vie et leur œuvre*), il présente un intérêt spécial, parce que l'auteur est un des maîtres de la nouvelle école allemande d'exégèse, dont ce petit livre fait bien comprendre la conception toute particulière qu'on s'y fait de l'histoire.

Peut-être se souvient-on du radicalisme extrême de cette école : le christianisme création progressive de la tradition primitive, la critique déterminant les diverses couches de la tradition et permettant d'arriver jusqu'à la couche la plus ancienne, de laquelle d'ailleurs on ne peut même affirmer qu'elle met en contact avec la pure réalité historique sans mélange d'aucun élément étranger, de sorte que, en fait, « de la vie et de la personnalité de Jésus nous savons si peu que rien », selon les propres expressions de M. Bultmann. Comment, après cela, peut-on écrire un livre sur Jésus ? M. Bultmann répond que, en ce qui concerne les grands hommes, ce qui importe, ce n'est pas leur personnalité, c'est leur œuvre : or Jésus a agi par sa parole, par son enseignement et, des Synoptiques (le quatrième évangile est naturellement mis de côté, comme ne contenant aucun élément primitif) on peut extraire, après les éliminations qu'exigent les nouvelles méthodes critiques, une doctrine homogène, dont on ne saurait assurer sans doute qu'elle représente à l'état pur la pensée de Jésus, mais en quoi nous retrouvons du moins ce que la communauté chrétienne à ses débuts a tenu — sans doute avec raison quant au fond — pour l'enseignement du Maître, et dont elle a vécu. Le *Jesus* de M. Bultmann sera donc une reconstitution et une interprétation personnelle de la doctrine chrétienne la plus primitive. Je dis : interprétation personnelle, car — et ce n'est pas une des moindres originalités de la méthode adoptée dans ce petit livre — l'histoire, d'après M. Bultmann, n'est pas une simple et sèche reconstitution du passé, dont tout élément subjectif devrait être exclu, elle n'a de valeur qu'autant qu'elle nous fournit des éléments actuels de pensée et de vie . l'œuvre de l'historien doit donc consister en un « dialogue avec l'histoire », et précisément l'essai de M. Bultmann vise à donner une orientation sur sa rencontre personnelle avec l'ensemble d'idées religieuses qui se

sont cristallisées autour du nom de Jésus, sur la réponse qu'il y a trouvé aux interrogations concernant la vie morale et spirituelle, avec lesquelles il a abordé Jésus.

On aboutit naturellement ainsi, dès qu'il s'agit de faire œuvre historique constructive, à un subjectivisme presque complet. Il suffit, pour juger la méthode, de constater qu'elle légitime non seulement une interprétation de l'Evangile comme celle de Tolstoï par exemple, mais même celle aussi qu'en a donnée Henri Barbusse, dans le livre étrange, ignoblement blasphématoire en certaines de ses pages[1], où l'écrivain communiste, en s'appuyant, prétend-il, sur les résultats acquis de la critique historique, a voulu dire comment lui est apparu Jésus : naturellement c'est sous la forme d'un communiste avant la lettre, d'une sorte d'anarchiste, qui exprime en une forme prétentieuse, bien éloignée de la simplicité des évangiles, les idées sociales et politiques chères à M. Barbusse... Si je mentionne ici ce « *Jésus* » qui, malgré ses prétentions, n'a rien à voir avec l'exégèse scientifique, ce n'est pas pour en rapprocher l'interprétation de l'Evangile donnée par M. Bultmann. Celui-ci, au contraire, a très bien compris et rendu certains aspects de la pensée de Jésus sur le royaume de Dieu et la morale qui en découle : il montre très justement par exemple que la morale évangélique n'est nullement un *moralisme*, une morale humanitaire, reposant sur l'idée du Bien en soi, comme la présentent certains exégètes libéraux, mais une morale essentiellement religieuse, une morale de l'obéissance, basée tout entière sur la volonté de Dieu... Il n'en reste pas moins que le Jésus de M. Bultmann ne peut être le vrai Jésus de l'histoire, pas même le Jésus de la tradition chrétienne primitive, car, dans cet exposé de l'Evangile, il n'est fait aucune place au messianisme, qui cependant, sans aucun doute, fut l'élément essentiel de la foi chrétienne dès l'origine, et sans lequel on ne peut comprendre ni le christianisme ni le Christ.

Toutes réserves étant ainsi faites sur la méthode de M. Bultmann, et son interprétation de l'Evangile, son petit livre est à noter comme une manifestation caractéristique d'une tendance nouvelle de l'exégèse allemande. Il semble que l'état d'esprit purement critique ait fait son temps, et que la tâche de l'historien ne paraisse pas achevée.

1. H. Barbusse, *Jésus*, Paris, Flammarion.

en face des grands mouvements religieux de l'humanité, quand, par l'analyse critique des documents, il est arrivé à en comprendre d'une façon plus ou moins plausible l'origine et le développement ; il reste à dégager de ce passé ainsi reconstitué des leçons pour le présent, à revivre, dans la mesure où elles nous sont accessibles et assimilables, les idées qui étaient l'âme de ces mouvements. C'est en somme ce qu'a cherché à faire M. Bultmann pour ce qu'il considère comme le christianisme primitif. C'est la même tendance qui inspire une autre école exégétique récente, celle de Karl Barth, sur laquelle M. Cullmann a écrit une intéressante étude (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1928, p. 70-83). L'exégèse de Barth, qui n'a guère été appliquée jusqu'ici qu'à certaines épîtres de saint Paul, est une exégèse qu'on peut dire *théologique*. Il s'agit, pour l'exégète d'aborder les textes religieux, non point seulement avec des préoccupations critiques, mais pour en dégager la substance doctrinale, et la traduire en concepts et sentiments adaptés à la conscience moderne ; et donc d'aborder ces textes, « avec toute son âme », en se servant, pour les comprendre et les interpréter, de sa propre expérience religieuse. M. Cullmann propose, pour caractériser ce genre d'exégèse, le nom d'exégèse *objective* parce que « elle vise, en dernier lieu, non pas l'auteur, c'est-à-dire le sujet qui parle dans le texte, mais l'idée exprimée par l'auteur, l'objet. » Il ajoute que cette sorte d'exégèse ne saurait s'appliquer à des livres qui rapportent simplement des événements du passé sans préoccupation d'idées religieuses ou morales, à des livres qui sont purement et simplement historiques. Appliquée à de tels livres, une exégèse théologique ne pourrait être qu'une exégèse plus ou moins allégorique, dégageant du récit, en vue de l'édification, des leçons qui n'y sont pas directement contenues. Mais s'il s'agit de documents, comme les évangiles, où la narration historique a pour but d'illustrer des vérités religieuses, d'exprimer et d'appuyer une croyance, l'exégèse critique n'épuise pas la tâche de l'historien, il faut qu'il se serve, comme d'un « transparent », des résultats de la recherche proprement historique pour refaire à son tour « l'expérience religieuse révélatrice de la vérité qui y est contenue » (Cullmann, loc. cit. p. 79). Je ne puis entrer ici dans la discussion de ces idées, dont on voit tout l'intérêt. Il y a là un problème de méthode capital, sur lequel — c'est ce qu'il importait de signaler — il semble qu'il se fasse, dans la critique la plus indépendante, une évolution qui est, dans une cer-

taine mesure, un rapprochement avec les principes dont s'inspire l'exégèse catholique[1].

10. — J'ai présenté l'an dernier aux lecteurs de la *Revue* les deux premiers volumes du grand ouvrage sur *les origines du christianisme* entrepris, avec la collaboration de divers savants, par MM. Foakes Jackson et Kirsopp Lake. Ces deux volumes contenaient une série d'études dont l'ensemble devait constituer une vaste introduction historique et critique aux *Actes des Apôtres*. Avant de donner le commentaire proprement dit de ce livre, les éditeurs ont jugé utile de consacrer un volume entier à la critique et à l'histoire du *texte* des Actes. Ce travail a été confié à M. J.-H. Ropes, qui l'a conçu de la façon la plus ample, et a réalisé une œuvre tout à fait remarquable, utile non seulement aux spécialistes de la critique textuelle, mais encore, par les vues historiques

1. C'est un peu le même problème qu'aborde M. Goguel dans un important article de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1928, p. 113-148 : *Critique et Histoire. A propos de la vie de Jésus*. M. Goguel montre l'insuffisance de la pure critique, non pas seulement à résoudre le problème capital des rapports du Jésus de l'histoire et du Christ de la foi, mais même à retrouver authentiquement le Jésus de l'histoire. Histoire et critique, déclare-t-il, sont deux choses différentes. « L'histoire, c'est la réalité même du passé dans ce qu'il a eu de fécond et d'actif... La prédominance exclusive de l'attitude critique risque de fausser l'esprit de l'historien en l'amenant à substituer à la réalité complexe du passé le résidu qui en est resté dans des documents, dont la conservation n'est, le plus souvent, que le résultat de circonstances fortuites. On court ainsi le risque d'être conduit à une conception incomplète et fausse de la genèse et de l'enchaînement des faits, des sentiments et des idées... » M. Goguel estime que, si le problème de Jésus a abouti à une impasse, c'est sans doute que le travail accompli a été trop exclusivement critique, et pas assez historique : pour en sortir, il faut donner plus de place aux considérations d'histoire. D'abord ne pas se laisser entraîner par une défiance systématique à l'égard des documents : « En lisant certains travaux récents, on se demande quelle histoire, surtout quelle histoire de l'antiquité serait possible si l'on avait toujours à l'égard des documents l'attitude systématiquement défiante, on pourrait dire hostile, que certains auteurs prennent à l'égard des témoignages évangéliques ». Puis ne pas isoler la vie de Jésus du problème général des origines chrétiennes, dont elle ne doit être que le premier chapitre. « Si on ne perd pas de vue la relation organique des premiers développements du christianisme avec l'œuvre de Jésus, on dispose d'un critère pour mettre à l'épreuve les conclusions auxquelles on aboutit pour la vie de Jésus. Toute conception de son histoire qui ne peut prendre une place organique dans un tableau général des origines du christianisme est à reviser ou à rejeter ». On voit l'intérêt de ces vues, quand bien même l'application qu'en fait M. Goguel lui-même ne saurait nous paraître satisfaisante. Je cite encore quelques mots de la conclusion de l'article : « L'histoire, si elle ne s'attache pas uniquement à l'aspect extérieur des choses, mais si elle s'efforce, si on peut dire, de les saisir de l'intérieur et d'apercevoir les réalités spirituelles qui les ont portées et qui les expliquent, est capable de retrouver dans sa pleine réalité, le Jésus qui a vécu, et à la vie et à l'enseignement duquel la foi chrétienne est indissolublement liée. »

suggestives qui y sont présentées, à tous ceux qu'intéresse l'histoire du christianisme primitif.

Ce qui donne à la critique textuelle des Actes des Apôtres un intérêt particulier, c'est le problème du texte dit *occidental*, texte qui présente dans les Actes, plus que dans tout autre livre du Nouveau Testament, des leçons divergentes exceptionnellement nombreuses et importantes. Le philologue Blass proposa même jadis de voir dans cette forme du texte une seconde édition du livre, émanant de saint Luc lui-même, ce qui donnerait évidemment aux leçons occidentales une valeur tout à fait spéciale. M. Ropes a naturellement fait une large place à l'étude de ce problème, mais lui-même n'est pas favorable au texte occidental, qui lui paraît inférieur à celui que représentent les plus anciens manuscrits grecs, *Vaticanus*, *Sinaïticus*, *Alexandrinus*, considérés comme les témoins de la forme *orientale* du texte (les mots *texte oriental* et *texte occidental* correspondent d'ailleurs assez imparfaitement à ce que l'on pense généralement de l'origine de ces textes). La création du texte occidental n'en a pas moins été, selon M. Ropes, l'événement le plus important dans l'histoire du texte des Actes, et sa reconstitution, pour autant qu'elle est possible à l'aide des documents très altérés qui nous l'ont transmis (le principal de ces documents est le célèbre *Codex Bezæ*, mais on doit compléter les leçons de ce manuscrit par d'autres, apparentées, qu'on trouve dans quelques minuscules, dans certains passages de la version syriaque harklienne, dans les écrits des Pères de l'Eglise latine), est, dit-il, un travail préliminaire essentiel pour formuler un jugement exact sur la critique textuelle des Actes. M. Ropes considère le texte occidental des Actes comme un écrit homogène, non comme le résultat de l'accumulation de variantes empruntées à des sources diverses. Ce serait le résultat d'une révision complète dont l'auteur aurait écrit à nouveau, en vue de l'améliorer, le texte du livre, révision très ancienne — sans doute antérieure à l'année 150, — faite en Orient, peut-être à Antioche, et qui aurait été entreprise (ceci est une hypothèse présentée avec quelque hésitation par M. Ropes), au moment où l'on réunit en collection les livres du Nouveau Testament. L'histoire textuelle des Actes se présente ensuite comme une lutte entre le texte occidental, et un autre texte plus ancien qui avait subsisté à Alexandrie, au moment où un peu partout prédominait son rival ; cette lutte aboutit en Orient à l'abandon du texte occidental

au profit du texte alexandrin, en Occident à la prédominance d'une recension dite antiochienne, qui combinait le texte oriental avec un certain nombre de leçons occidentales. Les conclusions de M. Ropes sont, comme celles de Westcott et Hort, tout à fait favorables au texte alexandrin, et principalement au *Vaticanus*, bien qu'on ne puisse s'attacher exclusivement à ce manuscrit. Il reste encore beaucoup à faire d'ailleurs avant de pouvoir établir un texte critique définitif des Actes des Apôtres : à la fin de son introduction, M. Ropes a formulé lui-même, à l'intention des travailleurs qui veulent s'attaquer à ce problème, quelques-unes des tâches qui s'offrent à leur activité et à leur pénétration. Son livre leur fournira un excellent instrument de travail, soit par les données réunies dans l'introduction sur les sources de la connaissance du texte (manuscrits, versions, citations patristiques), soit par l'édition même du texte grec en ses deux formes, avec un apparat critique important. On trouve en regard le texte du *Vaticanus*, et celui du *Codex Bezœ*, complétés l'un et l'autre par l'indication des principales variantes qui se rapportent à chacune des formes du texte, avec des notes qui en discutent la valeur intrinsèque et l'authenticité. Parmi les appendices qui complètent ce savant ouvrage, il faut signaler ceux qui relèvent, en des tableaux clairement établis, les variantes des quatre principales versions : la Vulgate latine, la Peshitto syriaque, et les deux versions éthiopiennes : la Sahidique et la Bohairique.

11. — L'étude de M. Tricot, professeur d'exégèse néotestamentaire à l'Institut catholique de Paris, sur *Saint Paul apôtre des gentils*, inaugure la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses* des éditeurs Bloud et Gay. Conformément au caractère de cette collection, c'est un ouvrage de vulgarisation, où on ne devra pas chercher des solutions nouvelles aux problèmes historiques que soulèvent encore la personne et la vie de saint Paul, ni même une discussion de ces problèmes, mais simplement l'utilisation des résultats scientifiquement acquis et des hypothèses les plus fondées en vue de tracer un portrait fidèle et vivant de l'apôtre des gentils. A ce point de vue, l'œuvre de M. Tricot est très réussie, et peut être rapprochée sans désavantage de la biographie de saint Paul écrite par le P. Prat, pour la collection *Les Saints*. Elle est seulement un peu moins complète, sous le rapport doctrinal, car, un volume de la même collection devant être consacré à la *Théologie du Nouveau Testament*, dans lequel

par conséquent l'exposé de la doctrine paulinienne trouvera place, M. Tricot s'est délibérément abstenu de considérer en saint Paul le théologien : c'est surtout le grand missionnaire dont il a voulu retracer la carrière. Il l'a fait, en replaçant habilement saint Paul dans le cadre historique où s'est exercée son activité (milieu juif et milieu païen sont également bien reconstitués), en traçant un tableau plein de vie de ses missions, en terminant enfin par un beau portrait, où la physionomie intellectuelle et morale de l'Apôtre se dégage en plein relief, avec des traits caractéristiques nettement accusés. Je signale en particulier dans ce dernier chapitre le paragraphe consacré au tempérament intellectuel de saint Paul, où M. Tricot explique qu'il fut essentiellement un « intuitif »...

12. — L'ouvrage italien de M. Tondelli sur *la pensée de saint Paul*, se présente aussi dans un certain sens comme une œuvre de vulgarisation, car l'auteur y a délibérément évité toute discussion technique, et il souhaite que son exposé de la doctrine paulinienne puisse être accessible à un large cercle de lecteurs, même laïques. Il entend combler ainsi une lacune regrettable, car il n'existait jusqu'ici en langue italienne aucun ouvrage catholique du même genre, où l'on pût prendre contact avec la pensée dogmatique si riche et avec la spiritualité — M. Tondelli dit la *mystique* en prenant le mot dans le sens large — si prenante de l'Apôtre.

Le plan adopté par M. Tondelli pour exposer synthétiquement la pensée de saint Paul est largement conçu, et assez logique, bien qu'on puisse discuter la place attribuée à tel ou tel chapitre. L'auteur expose d'abord, d'après l'Apôtre, la vision morale, religieuse du monde païen et du monde juif, puis les causes de la décadence religieuse dans l'un et dans l'autre, et les remèdes insuffisants cherchés par les Gentils dans la philosophie et par les Juifs dans la Loi. Une série de chapitres analyse alors l'œuvre de salut opérée par le Christ : la Rédemption avec ses conséquences : la justification et la régénération des croyants, leur insertion dans le *corps mystique du Christ*, et la vie *dans l'Esprit* qui se réalise pour eux. Ce n'est qu'à cet endroit que M. Tondelli aborde la christologie de saint Paul, en deux chapitres, l'un sur le culte du Christ, l'autre sur l'idée du Christ : il eût été préférable, semble-t-il, de placer la christologie avant l'exposé de la doctrine sur le corps mystique du Christ. Viennent ensuite deux chapitres sur l'avenir de l'œuvre du Christ : l'*apocalypse de Paul* et *le royaume de Dieu et du Christ.*

Un chapitre sur la morale de saint Paul termine l'exposé de sa doctrine. Les cinq derniers chapitres présentent un caractère plus général, avec une tendance plus spécialement apologétique : il s'agit principalement de déterminer les sources de la pensée de saint Paul, et de montrer en particulier combien intimement elle se rattache à l'enseignement de Jésus, tout en le complétant et l'interprétant grâce aux révélations reçues par l'Apôtre.

M. Tondelli n'apporte pas en général de vues tout à fait personnelles dans son exposé de la doctrine paulinienne. Sur les points controversés, il adopte les solutions les plus communément admises par les exégètes catholiques (son travail manifeste d'ailleurs une connaissance très complète de l'abondante littérature, catholique et non catholique, sur le paulinisme). On peut signaler cependant comme une vue un peu particulière, et d'ailleurs discutable dans le détail, l'importance qu'il assigne dans l'édification de la doctrine paulinienne à la foi eucharistique : il rattache étroitement par exemple à l'Eucharistie la doctrine du corps mystique du Christ ; l'Eucharistie lui apparaît comme la *cellule originaire* de tout le dogme, aussi bien que du culte du Christ. D'autre part, il serait facile de relever, en de nombreuses pages du livre, d'excellentes formules, telles que celle-ci par exemple, qui en quelques mots définit nettement le caractère de la morale de saint Paul : « Comme dans le judaïsme, mais plus parfaitement encore, la morale est entièrement pénétrée de religion et se fond avec elle, l'une et l'autre s'épanouissant en une conception mystique de la vie. »

13. — Je signalerai en terminant la publication des Actes du *Congrès d'histoire du Christianisme*, qui s'est tenu au Collège de France, en avril 1927, à l'occasion des 70 ans de M. A. Loisy. Le Comité du Congrès, dont le secrétaire général était M. P.-L. Couchoud, était composé de professeurs français et étrangers, représentant toutes les nuances de la critique indépendante. Le premier volume, sur lequel il y aura lieu sans doute de revenir pour en analyser le contenu, s'ouvre par l'éloge de M. Loisy, prononcé par M. Guignebert, professeur à la Sorbonne, et la réponse du jubilaire. On comprend que la lecture de ces pages soit douloureuse pour des catholiques, bien que les deux orateurs se soient efforcés de garder une certaine sérénité de ton dans l'évocation du passé, et aient surtout célébré les droits de la critique et la liberté du travail scientifique. Le Congrès lui-même, congrès scientifique et interna-

tional, ne devait pas être, on l'avait déclaré nettement, un congrès confessionnel, ni interconfessionnel, mais encore moins un Congrès anticonfessionnel. « Toute opinion scientifiquement probable et défendable y peut être scientifiquement discutée ; aucune polémique contre les institutions chrétiennes actuellement existantes n'y serait admise, et aucune n'a la prétention de s'y produire. » Les lecteurs de ce premier volume des Actes du Congrès, qui contient quinze mémoires se rapportant aux origines du Christianisme[1], seront en droit de se demander, si les hypothèses qui y sont proposées sont toutes scientifiquement défendables, et c'est à ce point de vue qu'il pourra être intéressant d'étudier de plus près quelques-uns de ces essais, très représentatifs d'ailleurs des diverses tendances de la critique contemporaine... On doit reconnaître, il est vrai, qu'il ne s'y trouve aucune attaque directe contre les dogmes chrétiens. Mais par ailleurs, ni la méthode, ni les conclusions n'en sont conciliables avec une foi positive quelconque, du moins avec une foi reposant sur des bases historiques, et on doit affirmer que cette liberté illimitée de la critique, seul dogme admis en ce Congrès, n'est compatible qu'avec le christianisme ultralibéral, dont on a dit très justement qu'il n'est que la forme religieuse de la libre pensée.

L. VENARD.

1. Voici les noms des signataires français et étrangers de ces mémoires, très inégaux en intérêt, comme en étendue : M. A. Loisy d'abord, puis les professeurs Lods, Goguel et Causse, MM. Salomon Reinach, Saintyves et Sidersky, Mlle d'Asbeck ; ensuite MM. Pettazoni (Rome) ; Fridrichsen (Oslo) ; Bernoulli (Bâle) ; Eisler (Autriche) ; Bertram, Hennecke et Raschke (Allemagne).

d'Ascétique et de Mystique

(III)

Religieuses du Sacré-Cœur. II. Apostolat et Vie cachée. Paris, J. de Gigord, éditeur, rue Cassette, 15, 1927.

Pour désirer, pour aimer, il faut connaître : *Ignoti nullà cupido.* Vieux proverbe d'où l'on peut tirer une sage conclusion : c'est un devoir de mettre en évidence les œuvres et les personnes qui auraient tendance à trop dissimuler leurs vertus. Les manifester, c'est pousser à les imiter. On doit donc un grand merci aux religieuses du Sacré-Cœur qui, de leurs belles archives, veulent bien tirer quelques souvenirs de leurs premières mères et de leurs premières sœurs. Que nous les trouvions en Europe ou en Amérique, en Allemagne ou en France, aux Etats-Unis ou au Chili, qu'elles s'appellent la Mère Zélie Malac, la Mère Joséphine Augustin, Marie Aloysia Hardey, Anne de Rousier, Marie Mayer, nos esprits et nos cœurs peuvent, à leur contact, se dilater dans la vérité humaine et divine. Les caractères, les dons, les vies sont divers, c'est la même droiture, le même zèle, le même amour, les mêmes succès traversés par les mêmes épreuves.

La sainte Mère Mallac (1811-1888), dans sa double existence de mère de famille et de fervente religieuse, gagne la vénération et la tendresse de tous ceux qui la connaissent, parce que, toujours, elle se montra douce et aimante envers la Croix, dont l'image austère domine la vie entière de celle qu'une de ses filles appelait « cette cathédrale de douleurs ».

La révérende Mère Aloysia Hardey (1809-1886), la première novice américaine du Sacré-Cœur, a joué un grand rôle dans la société et au dehors : « C'est une puissance », disait-on. C'était encore plus une sainte. Entrée à douze ans au premier pensionnat fondé

au Grand Coteau par la Mère Duchesne et la Mère Audé, supérieure de plusieurs maisons dans l'Amérique du Nord et aux Antilles, assistante générale, elle s'efforce, toute sa vie, d'agir sous l'action de l'Esprit de Dieu : « Nous faisons beaucoup de sottises, aime-t-elle à répéter, quand nous ne nous laissons pas diriger par Lui. » (p. 102). Voici comme elle entendait son rôle d'éducatrice : « L'éducation consiste à apprendre à nos élèves à vaincre leur orgueil, leur impatience, leur sentimentalité ; à garder les bornes de la discrétion en toutes choses, à procurer la gloire de Dieu dans le monde, à vivre de la foi. » (p. 102). Pour mieux vivre cette vie de foi et la mieux enseigner, elle veut être une passionnée du Cœur de Jésus. Maîtresse des novices, elle dit à celles qu'elle doit former à la vie religieuse : « Il n'y a pas de vocation pour le Sacré-Cœur sans amour... Que toutes nos actions soient faites pour le Sacré-Cœur, dans le Sacré-Cœur, avec le Sacré-Cœur. Que la dévotion au Sacré-Cœur soit votre unique passion. » (p. 104).

« Asseyez-vous dans le mépris de vous-même », écrivait le Père Bareille à la Révédende Mère Anne de Rousier (1806-1880). Timide, toujours sur la réserve, elle prend, à Tunis, sur les enfants des plus nobles familles, un ascendant merveilleux. « La Mère de Rousier, écrit, en 1837, sainte Madeleine Barat, est au comble de l'estime générale. » Viennent les nécessaires épreuves, d'abord des étrangers, et puis, à Paris, de ses Mères, de ses sœurs, des enfants de la rue de Varenne, elle les tient pour une bonne fortune ; n'est-il pas bon et avantageux de manquer d'appui, d'être contredite et censurée ? C'est ensuite un merveilleux apostolat au Chili (1853-1880). Cinq maisons fondées en moins de quinze ans : Santiago, Chillan, Talca, Concepcion, Valparaiso, plus de dix mille jeunes filles élevées dans ces pensionnats ; c'est surtout une vie toute de sainteté, de paix profonde, immense, toute de reconnaissance envers Jésus, un abandon entier au Cœur de Jésus. Sa gloire est notre seule raison d'être.

Mlle Marie Mayer (1829-1889) n'a pas de santé, elle entend mal, ses yeux sont mauvais. Ne conviendrait-il pas de rendre cette pauvre novice à sa famille ? Sa supérieure, la Révérende Mère Garabis, ne le pense pas ; cette débile porte fort bien la Règle, cette sourde entend étonnamment les choses de Dieu, et cette demi-aveugle voit très avant dans la vie religieuse. On la garde ; l'infirme du noviciat de Kientzheim ouvre au Sacré-Cœur l'Autriche

et la Hongrie. Une âme d'oraison, une âme eucharistique, une épouse aimante de Jésus est toute-puissante. Que de miracles, je dis bien miracles, dus au rayonnement surnaturel de cette sainte religieuse : guérisons des corps, guérisons plus merveilleuses des âmes : « Devant une entreprise difficile, j'en appelle au secours divin, par le premier article de mon simple *Credo* de chrétienne : Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, et je vais de l'avant, agissant dans sa force infinie. » (p. 203). « J'ai Dieu », avouait-elle, dans l'intimité ; avec Dieu, elle avait tout.

Dans le cœur de la Mère Joséphine Augustin (1823-1889) Dieu mit premièrement la bonté, mais une bonté peu commune, une bonté conquérante. Elle aimait citer cette parole de l'Ecclésiastique : « Comme l'aurore qui se lève sur les montagnes célestes, de même la femme bonne illumine sa demeure » (Eccl., xx, 21) ; elle aimait à dire à ses élèves : « Soyez bonnes. Qu'en parlant de vous dans la suite, on puisse vous caractériser ainsi : Elle était bonne ! » (p. 248). « Que mon cœur déborde de tendresse pour les âmes, écrit-elle dans sa Retraite de 1888 : les faibles, les grandes, les petites, les infirmes, toutes ! parce que je dois avoir pour elles les entrailles de Jésus-Christ. » (p. 245). Sous la douleur, sa bonté devint héroïque ; elle eut à se justifier devant la Mère générale d'une odieuse calomnie, mais elle sut garder tout son calme. Elle avait bâti son nid si haut, si haut qu'aucun reptile ne pouvait l'atteindre. Elle aimait à répéter : « Un beau soleil, la pluie, la tempête, le brouillard, le chaud, le froid, tout cela compose une année et mûrit la moisson. » (p. 241). Et puis : « Souffrir passe, avoir souffert est délicieux. » (p. 253).

A côté des Mères, voici les Sœurs Coadjutrices. Sainte Madeleine Barat avait envié leur rang et leur petit bonnet. A une sœur chargée de la basse-cour, elle demandait joyeusement : « Voulez-vous échanger votre place contre la mienne ? » (p. 259). Par le dévouement, la prière et la souffrance la Sœur Coadjutrice a sa part dans l'apostolat du Sacré-Cœur, une part très humble et très grande. « Mon Dieu, des âmes, des âmes », murmure la sœur Borel, quand elle essaie de rassembler, avec son balai, les feuilles mortes que disperse le mistral (p. 273). Il y a dans les cinquante dernières pages du volume quelques-unes des plus délicieuses, des plus humbles et des plus grandes paroles que je connaisse. Martigny, *ancien soldat*, c'est lui qui signe ainsi, amène sa sœur de

Rome à Conflans. Dès que Mme Barat paraît, Delphine se précipite dans ses bras. Martigny, grave et fier : « Vous le voyez bien. Ça quitte le pays, la famille et comme c'est content ! » Montrant une grande caisse, il ajoute : « V'là le trousseau de ma sœur. Voyez-vous, ma Mère, nous ne sommes pas riches, mais pour le bon Dieu, il ne faut pas faire plus mesquin qu'on ne ferait pour les hommes. » La Mère Générale demande à la postulante si elle aime mieux faire son noviciat en France ou en Italie : « Avant que d'être au couvent, je préférais à tout sur la terre y entrer ; à cette heure que j'y suis, je ne préfère plus rien du tout. » Ravie, sainte Madeleine Barat répond : « Et moi, je préfère vous garder à mes côtés, ma bien chère enfant ! » (p. 289). « Que savez-vous faire, mon enfant ? » demande la Supérieure de Chambéry à la sœur Agathe Ract. — « Hélas, rien que soigner les bêtes. — C'est quelque chose, et vous n'avez pas d'amour propre ? — Je ne sais pas, mais... je tâcherai d'en avoir. » (p. 281). On s'empresse à Marmoutier autour de la sœur Agathe Granier, l'âme du bon plaisir divin. Elle va mourir : « Quand vous allez être au ciel, vous m'obtiendrez ceci, vous m'obtiendrez cela ?... — Bien sûr, bien sûr... » Et comme on continue la litanie des demandes, elle se met à rire : « Vous savez, au ciel, je ferai comme tout le monde ! » (p. 264). Il faudrait tout citer. Revenons un instant près de la sœur Delphine Martigny avec la Mère Barat. Dans ses haltes au jardin, la sainte fondatrice la regardait maternellement cueillir l'herbe des vaches et la faisait parler sur Jésus, Marie, les saints, la vie spirituelle : « Elle me repose des âmes à tiroir et à science humaine. Sa vocation est comme la mienne, du pays des simples et des petits. C'est Nazareth *pur sang*, cela me fait vivre en plénitude et en suavité de grâce ! » Les saints vieillissent vite, Delphine après trois années de Sacré-Cœur est mûre pour le ciel ; elle prononce ses vœux sur son lit d'agonie, et meurt. « Cette vocation est une des plus belles que j'ai vues dans la Société, écrivait la Mère Barat ; on ne se donne pas à Notre-Seigneur avec plus de générosité que cette naïve enfant. Pourquoi Dieu me l'a-t-il reprise si tôt ?... Fiat ! » (p. 291). On tourne la dernière page de *Religieuses du Sacré-Cœur* avec un vrai regret. Il n'est pas nécessaire d'être élève du Sacré-Cœur pour goûter tout le charme, mais les élèves du Sacré-Cœur en savourent mieux l'intime plénitude, elles sont de la famille.

Renée C.-T. ZELLER : *La vie dominicaine*. Collection « Les grands Ordres monastiques », publiée sous la direction d'Edouard Schneider, chez Bernard Grasset.

Il est toujours intéressant de rendre compte d'un livre de Mlle Renée Zeller. On est sûr d'y trouver, avec la loyauté d'une âme qui cherche la vérité, le zèle d'un cœur qui tressaille au contact de tout ce qui est vivant et beau, et s'efforce de faire rayonner son enthousiasme. Le P. Mandonnet, O. P., a écrit l'Avant-Propos ; il veut comme contresigner *La vie dominicaine*, et assurer que ce portrait, « d'un ordre religieux viril entre tous », dessiné par une femme, est conforme au modèle. Personne n'aurait pu en douter. Si, comme le P. Mandonnet lui-même, le lecteur a le droit de penser que l'auteur « s'est plus immédiatement inspiré de la vision d'un grand couvent, sympathique à ceux qui le connaissent, à raison de la jeunesse de ses hôtes, de leur esprit de religion, et de leur activité intellectuelle », il a aussi le devoir de ne pas oublier que la vie dominicaine est, dans son essence, partout la même ; et c'est à son intime que Mlle Renée Zeller fait pénétrer.

Dans une première partie l'auteur, après avoir présenté les deux grandes et belles figures de saint Dominique, le fondateur des Frères Prêcheurs et de Henri-Dominique Lacordaire, leur restaurateur, nous fait visiter la *Cité dominicaine*, cité spirituelle où vivent trois ordres qui n'en font qu'un : les frères, les sœurs cloîtrées dont le véritable nom est « Sœurs-Prêcheresses », le tiers-ordre régulier et séculier. Laissant de côté les sœurs et les deux tiers-ordres, Mlle Renée Zeller ne s'occupe que des Frères Prêcheurs.

Au jeune postulant qui vient vivre la vie du Christ sous le toit de saint Dominique, on donne un nom nouveau et un habit nouveau. Un an s'écoule dans la solitude et la formation du noviciat, puis c'est la profession pour trois ans : « Moi, frère N., je fais profession et promets obéissance à Dieu, à la Bienheureuse Vierge Marie, au Bienheureux Dominique et à vous, mon Père, qui tenez la place du Maître général de l'ordre, selon la règle de saint Augustin et les constitutions des Frères Prêcheurs. » Le vœu d'obéissance contient les vœux de chasteté et de pauvreté qui ne sont pas exprimés. Les trois ans écoulés, les vœux temporaires sont remplacés par les vœux perpétuels, *usque ad mortem* .

Trois années de philosophie, quatre années de théologie préparent le sacerdoce et l'apostolat. La vie de l'étudiant terminée, celle du prêcheur commence. Que sera-t-il : prédicateur, professeur, missionnaire ? Ses goûts, ses aptitudes, ses talents, ses désirs fixeront le choix des supérieurs. La moisson est variée, elle est immense, à chacun d'y couper ses épis, d'y nouer sa gerbe. « Le cœur du Frère Prêcheur demeure insatiable d'apostolat. Guettant le bien qui s'offre, il est toujours en alerte. Il ne lui faut qu'un signe de l'Esprit-Saint pour s'élancer. C'est, au service du divin chasseur d'âmes, ce chien courant, marqué de noir et de blanc, que Jeanne d'Azo, prête à enfanter Dominique, avait vu parcourir le globe, en y jetant le feu. »

Les jours, les années passent dans le travail et la prière, les forces déclinent, voici les derniers soirs :

O dulcis Frater, si recedis,
Cor tuum non doleat,
Sed quod placere Deo credis,
Hoc et tibi placeat.

O mon doux frère, s'il faut mourir, que votre cœur ne se trouble pas, mais que le bon plaisir divin soit aussi le vôtre. Le fils de saint Dominique laisse la terre et meurt, pendant que ses frères chantent un dernier *Salve Regina*.

L'ordre dominicain a pour devise : *Veritas*. Ses membres cherchent la vérité, pour y adhérer, pour la prêcher, non pas la vérité abstraite, mais la vérité vivante, le Verbe révélant Dieu aux hommes. Leur foi s'attache à la doctrine, mais aussi au docteur ; elle est inséparable de la charité, et la charité, toujours plus exigeante, toujours plus puissante, pousse l'âme ravie jusqu'à l'envahissement ineffable de la contemplation, jusqu'à la fruition de Dieu, *Fruitio Dei*. Mlle Renée Zeller termine son volume par une esquisse de la *Sainteté dominicaine* toute à l'image du Christ, du Verbe incarné qui a souffert et est mort pour nous. Mieux que tous les autres parmi les saints dominicains, saint Thomas d'Aquin a su incarner son idée et sainte Catherine de Sienne son cœur : ils sont tous les deux des apôtres et des contemplatifs. Par leur vie de prière, par leur apostolat, les Frères Prêcheurs doivent reproduire Jésus intégralement, et non s'attacher à tel ou tel trait particulier. Ils ne méprisent aucune des dévotions particulières que l'Eglise, dans

sa bonté de mère, présente à ses enfants, mais leurs préférences vont à Jésus plutôt qu'à l'un ou l'autre de ses mystères. Deux cultes pourtant leur sont chers entre tous : la Sainte Eucharistie et Marie Reine du Rosaire. L'ordre de Saint Dominique fut ardent propagateur de la dévotion au « Corps du Christ »; saint Thomas d'Aquin est le poète du Saint Sacrement ; aucun chant, aucune hymne ne pourrait jamais remplacer le *Lauda Sion*, le *Sacris solemniis*, le *Pange lingua* ou l'*Adoro te*. Le rosaire est aux Frères Prêcheurs comme le chemin de croix aux Franciscains ; il leur donne Jésus, le dieu Vérité, le dieu Charité, depuis ses premiers abaissements jusqu'au sein de la gloire, et il le leur donne avec Marie, par Marie.

Le Père Mandonnet a raison d'écrire qu'un théologien ou un érudit, un ascète ou un orateur présenteraient sans doute la vie dominicaine sous un autre jour que Mlle Renée Zeller. Il a raison cependant d'ajouter « que les fleurs ne font pas injure aux fruits ; que l'émotion sincère ne porte pas atteinte à la vérité ».

La mode est aux Collections : Collection *Pax*, Collection les *Saints*, Collection *Ora et labora*, Collection *les Ordres religieux*, *Museum lessianum*, *Chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques*, *Editions de la Vie spirituelle*, *Publications de l'Apostolat de la Prière*, *Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique*, etc. Voici trois nouvelles séries qui débutent : *Ames des Saints*, chez Aubanel frères, imprimeurs de N. S. P. le Pape, en Avignon, *Caritas*, chez Bloud et Gay, et *les Grands Ordres monastiques*[1], chez Bernard Grasset, etc., etc...

J'ai sous les yeux quatre plaquettes de la première : *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, *Saint Jean de la Croix*, *Saint Vincent de Paul*, *Saint François d'Assise*, toutes quatre signées par le chanoine R. de Thomas de Saint Laurent. Dans les courtes pages, quatre-vingts au plus, de son récit clair et sobre, l'auteur laisse de côté l'extérieur, le corps la vie du saint, pour faire connaître et admirer l'intérieur, l'âme ; connaissance, admiration qu'il désire rendre fécondes par l'imitation. Les âmes des héros chrétiens ont beau être différentes, elles ont leurs points de ressemblance.

Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus est si connue, on en a tant parlé ici même, on en parlera tant que je n'en dirai rien ou presque rien. A bon droit le chanoine de Thomas de Saint-Laurent insiste sur la

1. La *vie dominicaine* dont j'ai parlé plus haut fait partie de cette collection.

force surhumaine et l'héroïsme constant de la jeune Carmélite. Le rayonnement de sa gloire éclate à tous les yeux, l'auteur cherche à nous faire pénétrer dans les profondeurs de son humilité confiante, presque radieuse ; c'est bien la martyre et victime au perpétuel sourire.

Saint Jean de la Croix est le contemplatif par excellence ; les théologiens diraient le contemplatif *ut sic*. Mort à lui-même, enseveli dans le Christ, il mène, loin des sens, loin de tout le créé, une vie intérieure d'une intensité prodigieuse ; un seul mot la résume : Dieu, Dieu cherché, Dieu trouvé, Dieu rayonné. Dieu cherché par les mortifications les plus effrayantes, par le don total qui est le total renoncement ; il faut tout perdre pour tout gagner. Dieu trouvé dans l'union divine la plus merveilleuse : un objet, un mot, un regard qui rappellent la Beauté et la Bonté divines, et voilà notre saint dans le ravissement. « La souffrance est la marque de ceux qui aiment», chantent devant lui les Carmélites de Véas, cette pensée le jette en extase, il y reste une heure. L'épreuve n'est-elle pas elle pas la plus sûre manière de trouver Dieu ; la seule récompense qu'il ambitionne, n'est-ce pas de souffrir et d'être méprisé pour lui ! Dieu rayonné par le recueillement, la modestie, les discours, les écrits, les prodiges et les miracles : d'une parole notre saint réconcilie les ennemis ; les démons redoutent ce *petit moine* comme un *nouveau Basile ;* les colombes l'accompagnent, le chien du couvent l'écoute immobile ; il lit dans les âmes qu'il révèle à elles-mêmes, apaise, grandit, surnaturalise ; les cœurs n'ont pas de secrets pour ses yeux illuminés de clartés divines ; les strophes symboliques de ses poèmes condensent la plus merveilleuse théologie mystique.

Saint Vincent de Paul se présente d'abord comme un homme d'œuvres les âmes contemporaines avides d'apostolat trouvent en lui un idéal et un protecteur. Fort de l'appui divin, « Monsieur Vincent » a entrepris de soulager toutes les détresses ; sa faiblesse réussit où bien des puissances ont échoué. Son sens de l'organisation touche au génie ; il met au service des pauvres les plus grandes dames de Paris et de la Cour, sanctifie le clergé qui lui doit ses meilleurs évêques, envoie des missionnaires en Irlande, en Ecosse, à Tunis, à Alger, à Madagascar, dans les plus humbles villages français.. Il prêche aux campagnards et donne des conférences aux prêtres, il fonde et dirige les Filles de la Charité et les Prêtres de la Mission,

toujours tranquille, égal à lui-même, homme d'action parce qu'il est homme de prière, grand apôtre et grand contemplatif.

M. le chanoine R. de Thomas de Saint Laurent chante dans *Saint François d'Assise* les premiers élans, l'appel d'en haut, le héraut du Grand Roi, le contemplatif, le sentiment de la nature, les stigmates. Le Poverello a exercé sur ses contemporains, sur les foules de l'Ombrie une séduction irrésistible : ses courses apostoliques sont des marches triomphales. Le sultan d'Egypte s'incline devant sa vertu ; Innocent III reconnaît en lui le mendiant de son rêve prophétique ; dès la première heure ses fils l'ont vénéré comme un saint. Les lecteurs du chanoine R. de Thomas de Saint Laurent, comme jadis les multitudes contemporaines, sentiront passer sur eux le souffle de la grande âme séraphique du fils de Pierre Bernardone, baptisé sous le nom de Jean le 26 septembre 1181, glorifié sous le nom de François au ciel et sur la terre à jamais.

La collection *Caritas* sera un recueil d'œuvres spirituelles anciennes et modernes, d'origine ou d'inspiration franciscaine, publiées par un groupe de frères mineurs. Les directeurs ne veulent pas cependant se montrer trop exclusifs : aux œuvres spirituelles ils joindront volontiers des études hagiographiques, historiques, voire théologiques. Le T. R. P. Henri Leprêtre, provincial de la province Saint Pierre, et le R. P. Martial Lekeux qui ont signé le manifeste de la Collection *Caritas* nous avertissent qu'ils ne « visent pas à l'érudition, mais à l'édification ». Ils laissent à leurs doctes frères du Collège de Quaracchi, qui s'en acquittent fort bien, cette tâche méritoire. Ils donnent les textes comme ils les trouvent dans les manuscrits ou les éditions anciennes, sans les critiquer ; d'autres se chargeront du travail. On se demandera peut-être, on est du moins en droit de se demander pourquoi, dès la première édition, ils n'ont pas prié les bons travailleurs de Quaracchi de faire ce travail critique : l'édification et l'érudition sont deux sœurs qui s'entendent très bien, et ne sauraient se nuire. « *Caritas* ne prétend être qu'une *Bibliothèque de Lectures spirituelles* d'inspiration franciscaine, et son seul but est de rouvrir aux âmes le chemin de cette grande source jaillissante que fut le Poverello, pour qu'elles y boivent l'eau de ses claires vertus : la candeur, la pénitence joyeuse et l'amour séraphique. » Puisée dans la source l'eau est plus pure et plus fraîche.

Les trois premiers volumes de la Collection *Caritas* sont excellents.

I. P. Boniface Maes, récollet : *Théologie mystique ou Traité de vi spirituelle,* traduit du latin par le P. Martial Lekeux.

Le P. Boniface Maes (1627-1706), lecteur de philosophie et de théo logie, gardien, plusieurs fois, du couvent d'Ypres, provincial de l province de Saint-Joseph, dans le comté de Flandre, a rendu d grands services à son ordre. Sa *Théologie mystique,* écrite en fla mand, paraît en 1688 ; l'année suivante, il en donne une éditio latine. Traduit en français et en allemand, l'ouvrage compte un dizaine d'éditions en quelques années. Le titre *Thélogie mystiqu* serait très peu exact, au moins pour des lecteurs du xxe siècle, si l sous-titre : *Traité de vie spirituelle* ne lui donnait son véritable sens Pour Boniface Maes la théologie mystique est une science pratiqu qui apprend à aimer Dieu et à nous haïr nous-même. Elle com prend la vie active et la vie contemplative : la vie active est la vi d'ascète et d'apostolat ; la vie contemplative, l'exercice interne d l'amour divin ; par son intelligence l'âme médite Dieu, par sa vo lonté elle l'embrasse amoureusement, et s'élève peu à peu aux su prêmes sommets de la charité. L'auteur écrit pour les religieux les confesseurs et les pieux fidèles ; il évite les façons de parler obs cures et n'entre pas « dans les arcanes les plus secrètes de la vi spirituelle ». Les mots ne peuvent exprimer les choses profonde qui s'y passent ; seuls ceux qui les ont goûtées les peuvent com prendre :

Nec lingua valet dicere
Nec littera exprimere,
Expertus potest credere
Quid sit Jesum diligere.

Exact, précis, simple, pieux, le livre du P. Maes fera du bien mais il faut le lire attentivement ; il sera utile de réciter d'abor la belle prière du frère Roger de Provence († 1287) :

« O Seigneur Jésus, moi votre indigne serviteur, moi qui ne mé rite aucun de vos biens, je voudrais entrer chez vous pour voir vo trésors. Qu'il vous plaise de m'introduire ; et donnez-moi, par lecture de ces paroles très saintes, de Vous connaître et de Vou aimer ; mais à cette condition que Vous me donniez autant d'amou que de connaissance, et non pas plus de connaissance que d'amou Car je ne veux Vous connaître que pour Vous aimer. Amen. »

Comme ces vieux moines priaient bien !

II. *Indica mihi, très pieuses méditations sur la vie et la passion du Christ d'après un manuscrit du* xve *siècle, par un auteur franciscain inconnu.* Préface de S. G. Mgr G. Wafelaert, évêque de Bruges.

Le seul manuscrit connu de cet ouvrage se trouve dans la bibliothèque du couvent des frères mineurs d'Anvers ; il est écrit en flamand, il a été édité pour la première fois en 1906, par le P. Etienne Schoutens, Mlle Marie-Magdeleine Saeyeys l'a traduit en français Les différents traités qui le composent furent terminés le 16 février de l'an 1500 « en cette bonne ville d'Amstebredamme ». La langue est archaïque, la syntaxe d'une gaucherie qui fait sourire, l'auteur se répète sans vergogne, il copie sans scrupule les *Méditations de la vie du Christ ;* et cependant je mets au défi de le lire sans émotion. La séraphique tendresse de son âme est contagieuse. Il aime puissamment ce Christ dont il décrit, en témoin, les douleurs et la Passion. Il l'aime avec tout son être, avec ses yeux qui par delà les souffrances corporelles en atteignent de plus intimes, avec ses lèvres pressées sur les blessures rédemptrices, avec son cœur que la charité divine épouvante et ravit. Cette tendresse passionnée, par delà les mots maladroits et la syntaxe en déroute, émeut, bouleverse et prosterne aux pieds du crucifix sanglant.

« O âme bien-aimée, tendre et infortunée épouse de Jésus crucifié, empresse-toi auprès de ton Epoux et tandis que tu le peux trouver en son lit de la Croix, embrasse-le étroitement.

« Regarde, il a la tête penchée pour que tu le baises, ses bras ouverts sont prêts à t'étreindre; il s'est laissé clouer non seulement par les mains, mais encore par les pieds, afin que tu sois bien certaine qu'il ne te veut plus quitter. Son Cœur transpercé est la demeure nuptiale où il t'attend comme son épouse chérie, pour y échanger avec toi le baiser des noces. » (p. 90).

Dans ces lignes et dans beaucoup d'autres passages, l'imitation est visible, l'auteur redit ce qu'il a lu. Mais son âme échauffe ses souvenirs et parfois interpelle, bouscule, émeut jusqu'aux larmes le lecteur, le témoin du drame divin : « Douce épouse du Dieu fait homme, comprends que je ne puisse écrire tout ce qu'il y aurait à dire ici, mais que ton cœur supplée à mon impuissance, et médite avec grand amour les infinies souffrances que daigna endurer pour toi, en ce jour, ton divin Bien-Aimé. » (p. 66). Pareilles apostro-

phes brûlent toutes les pages. Peu de lectures spirituelles l'emportent sur les très pieuses méditations d'*Indica mihi*.

III. *I Fioretti, les petites fleurs de la vie du petit pauvre de Jésus-Christ*, SAINT FRANÇOIS D'ASSISE, traduction, introduction et notes par Arnold Goffin.

L'original latin des *Fioretti*, les *Actus beati Francisci et sociorum ejus*, ont été composés entre 1322 et 1328, un siècle après la mort du saint patriarche. Le chroniqueur se réfère aux souvenirs des premiers compagnons du Poverello, ou de leurs disciples immédiats, les spirituels de la seconde génération franciscaine. Vingt-deux des chapitres des *Actus* manquent aux *Fioretti*.

Leur auteur, frère Hugolin de Monte Giorgio, n'a guère souci de l'éloquence, et il ignore les règles de l'art, ce qui ne l'empêche pas d'être éloquent et artiste. Son chapitre de la joie parfaite est un bijou littéraire : « O frère Léon, si Dieu faisait, ô frère Léon, que les frères mineurs à toute la terre donneraient grand exemple de sainteté et de bonne édification, néanmoins écris, note soigneusement que là n'est pas la joie parfaite », et la suite que tout le monde a lue et savourée. Sans doute frère Hugolin voit les actes et la vie de saint François d'Assise dans le rayonnement de son auréole de saint ; ils gardent pourtant, dans son œuvre, la précision, les contours, le relief de la réalité. Dans la seconde moitié du récit, dans les pages qui racontent les faits et gestes des frères de la Marche, les personnages sont plus flous, ils se meuvent dans une atmosphère de visions et d'extases qui semble n'être plus de la terre; on chercherait en vain la tendresse naïve, un peu espiègle de frère Léon, la douce moquerie de frère Massée, la hauteur opiniâtre de frère Elie. Ces deux parties des *Fioretti*, malgré, à cause de leurs divergences, répondent aux faits : dans la première nous retrouvons la vie d'action, de conquête et d'initiative spirituelle qui fut celle de François et de ses premiers disciples ; dans la seconde la vie plus enclose, plus intime de la seconde génération ; avec les ermites de la Marche, elle se retire dans la solitude, s'enveloppe de recueillement, de prière et de contemplation.

Au delà des diverses manifestations de la vie spirituelle : plus ou moins grande pauvreté, science ou ignorance, action ou contemplation, pour les réunir dans un même idéal de perfection évangélique, se détache la personne de François, dont le prestige fascine aujour-

d'hui, comme au XIIIe siècle. « Pourquoi tout le monde court-il après toi ? » lui demandait frère Egide. — « C'est, répond François souriant, que pour opérer l'œuvre merveilleuse qu'il entendait faire, Dieu n'a pas trouvé plus vile créature sur la terre et, pour cette raison, m'a choisi, pour confondre la grandeur, et la force, et la beauté, et la science du monde, afin que l'on connaisse que toute vertu et tout bien sont de lui, et non de la créature. » (p. 15). Le charme de François est unique, comme le charme évangélique, dont il a la fraîcheur et la simplicité, cette simplicité, fille de la grâce, sœur de la science et mère de la justice. Notre siècle le subit comme tous les autres et, comme tous les autres,, il est heureux de le subir, il y trouve un peu de joie et beaucoup d'amour.

Il faut donc remercier M. Arnold Goffin d'avoir traduit et présenté les *Fioretti*. Les notes sont peu nombreuses et peu importantes, mais une bonne introduction de trente-cinq pages aide à mieux goûter le texte.

Collection Pax, série in-8°, volume 1, *L'ascèse bénédictine*, des origines à la fin du XIIe siècle, essai historique par D. Ursmer Berlière, de l'abbaye de Maredsous. Desclée de Brouwer et Cie, Bruges ; P. Lethielleux, Paris, 1927.

D. Ursmer Berlière publie le premier volume d'un grand travail sur l'*Ascèse bénédictine*, des origines à la fin du XIIe siècle ; le second volume l'étudiera du XIIIe au XVe siècle, le troisième du XVe au XVIIe, le dernier du XVIIe au XXe. Le nom de l'auteur était déjà garant du sérieux du travail, le volume que nous avons sous les yeux fournit une deuxième preuve.

Dans l'Introduction (I-VIII) D. Ursmer Berlière, après avoir défini l'ascèse bénédictine : « Celle qui se base sur la règle et sur la vie du saint fondateur, qui s'appuie sur les traditions authentiques de l'ordre monastique », expose à grands traits son histoire, ses sources, ses éléments constitutifs. Il donne ainsi le plan de son livre.

La première partie traite des *Sources* de l'ascèse bénédictine. Saint Benoît et sa Règle ,les Commentaires sur la Règle, les Coutumiers monastiques ; la liturgie ; les écrits ascétiques ; les lectures conventuelles. La seconde partie étudie *les éléments de l'ascèse bénédictine :* le cadre de la vie monastique : solitude et silence ; les vertus fondamentales : obéissance, humilité, charité ; l'*opus Dei :*

messe, office divin ; la *lectio divina :* la méditation ; l'oraison ; la contemplation ; les dévotions ; le travail et les œuvres de zèle. Cette énumération dit l'intérêt du volume ; les notes et les centaines de références, si le nom de l'auteur n'y suffisait déjà, prouvent que le travail est fait de main de maître et avec la plus loyale conscience.

Les livres de D. Ursmer Berlière ne s'analysent pas. Bourrés de ces petits faits que Taine aimait et recherchait parce qu'ils sont les meilleurs témoins des époques et des âmes, ils paraissent, au premier contact, peu pressés et presque indolents, le lecteur serait tenté de tourner un peu vite des pages qui semblent uniformes. Il aurait grand tort. La force du livre, son intérêt, c'est de soulever et d'emporter l'assentiment par cette multitude de preuves qui se succèdent irrésistibles, et finissent par s'imposer. A lire les deux Index : *Index des noms propres*, *Index analytique* qui terminent le volume, on peut entrevoir les richesses qu'il enferme ; on ne connaît la valeur du trésor qu'après l'avoir pesé et compté. Que D. Ursmer Berlière ne tarde pas trop à nous donner les volumes qu'il nous a promis.

Les éditions de la Revue Mabillon. Eloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'ordre de Saint Benoît, décédées en ces derniers siècles, par la Mère de Blémur, Abbaye de Saint-Martin-de-Ligugé.

Encore une nouvelle Collection et qui s'annonce intéressante. A côté de la *Revue Mabillon* et de la Collection des *Archives de la France monastique*, leurs deux savantes et illustres sœurs, voici les *Editions de la Revue Mabillon :* elles s'adressent à un public plus large, curieux pourtant des questions monastiques et d'abord bénédictines. On y trouvera des études d'ensemble, biographies, monographies, textes choisis d'auteurs bénédictins, inédits, chroniques et annales.

Il était difficile de mieux commencer. Les *Eloges* sont un des meilleurs recueils composés au XVII[e] siècle, et parmi les contemporaines de Madame de Sévigné, je n'en connais pas beaucoup qui écrivent avec le naturel, la pureté, la verve de Jacqueline de Blémur ; elle et Madeleine de Chaugy sont de premier rang. D.-G. Charvin, de l'abbaye de Ligugé, veut bien nous promettre une vie de Marie-Jacqueline Brouette de Blémur, en religion Mère Saint Benoît. Voilà une bonne promesse, qu'il la réalise bien vite. Il ne trouvera aucune matière plus riche ou plus sainte ; c'est une de celles d'où plus facilement on peut tirer un chef-d'œuvre, Fière et simple, droite et

souple, fine et pure, de ferme bon sens et de grande élévation, la grande moniale bénédictine a su mériter les éloges et l'admiration de Mabillon. Hier M. l'abbé Brémond (*Histoire littéraire du sentiment religieux*, II, p. 396) disait d'elle : « Elle raconte avec une sérénité grave et sans surprise les plus récentes prouesses d'un ordre vénérable entre tous. Aucune solennité pourtant, mais une majesté simple souriante et qu'atténue souvent une légère pointe d'humour. » C'est cela. Pourtant, même adoucie de sourire et d'humour, majesté m'effraie, j'aimerais mieux dignité. Le mot est vague, je le sais bien ; alors gardons majesté, mais illuminons de sourire, de grâce et de finesse, toujours plus.

Eloge de feue Madame Luce de Luxe, abbesse de Saint-Ausone d'Angoulême, décédée le 7 avril 1656 ; Eloge de feue Madame Antoinette d'Orléans, fondatrice de la Congrégation du Calvaire, décédée le 25 d'avril 1618 ; Eloge de feue Madame Renée de Lorraine, seconde du nom, abbesse de Saint-Pierre de Reims, décédée le 23 de juin 1626 ; Eloge de feue Madame Jeanne Guichard, abbesse de la Sainte-Trinité de Poitiers, Annexe de la Congrégation du Calvaire, décédée le 13 de février 1631, c'est toute la matière de ce premier volume avec, en appendice, la lettre-circulaire écrite par D.-J. Mabillon, au nom de la Mère Prieure du monastère du Saint-Sacrement, sur la mort de Madame de Blémur, et des notes renvoyées à la fin du livre.

Toute analyse est impossible et inutile. Quelques lignes du début et le dernier paragraphe de l'Eloge de Madame Renée de Lorraine donneront idée, à ceux qui l'ignorent, de la manière et du talent de la Mère de Blémur.

« Il me semble que Notre-Seigneur a regardé les deux illustres princesses Renée de Lorraine, première et seconde du nom, abbesses du célèbre monastère de Saint-Pierre de Reims, comme il fit autrefois David et Salomon qu'il avait choisis pour édifier un temple à Sa Majesté. C'était un grand dessein, et il le partagea entre les deux rois ; le premiers en fit les préparatifs et le second perfectinna l'ouvrage. Ainsi quand il plut à Dieu de relever la gloire de la maison que sainte Clotilde fonda autrefois, que sainte Bove et sainte Dode réparèrent quelques siècles après, et qui depuis était tombée en décadence par le malheur des temps, il commit ce soin à nos deux princesses et il voulut que la première disposât les esprits à recevoir l'entière observance que la seconde leur devait proposer. »

Les souvenirs bibliques occupent une large place dans l'âme lumineuse de Jacqueline de Blémur ; elle sait les adapter au présent.

« Les personnes de piété qui s'intéressaient pour les religieuses de Saint-Pierre leur ont dit souvent, depuis la mort de leur chère abbesse, que Dieu ne l'avait retirée du monde que parce qu'on avait trop d'attache à sa personne, et que peut-être plusieurs de ses filles cherchaient plus à lui plaire en pratiquant le bien, qu'à contenter Notre-Seigneur, quoique nous soyons obligées de chercher uniquement son approbation. On croyait dans le monastère que c'était une même chose, d'aimer Dieu, la vertu, et Madame Renée de Lorraine, par la grande union de ces trois objets ; et on ne peut pas dire qu'il n'y eut point un peu de la créature en cela, et que l'on ne cherchât pas de se satisfaire soi-même aux dépens de la pureté de l'esprit de Dieu. »

Sur cette fine et discrète remarque elle conclut : « Que cette même pureté soit la pratique de ce jour, comme elle a été celle de la bonne abbesse dont nous honorons la mémoire, et prenons garde de ne point contrister l'Esprit divin par nos infidélités. » Tout est bien qui finit bien.

Silhouettes d'apôtres. Le R. P. Gondard, S. J. (1839-1917), par P. d'Armailhac. Beauchesne, 1927.

Ces pages sont écrites « pour la consolation de ceux qui restent, pour l'édification de ceux qui arrivent ». Les traits qu'elles reproduisent demeurent vivants dans les esprits et dans les cœurs ; dix années n'ont rien effacé, rien diminué. Ceux qui ont connu le P. Gondard ne veulent pas, ne peuvent pas oublier son affectueuse et puissante originalité. Même si, à certaines heures, sa personnalité exubérante les avait un peu bousculés, ils ne s'en souviennent plus depuis longtemps ; ils gardent et garderont l'éternel souvenir de sa bonté et de sa belle humeur, si allantes, si loyales, si débordantes de charité. Les anciens du Mans et de la rue de Madrid, maîtres et élèves, les hommes et femmes du monde, les religieuses de tout costume, les prêtres, qui ont chanté sa musique, entendu ses exhortations, lu ses lettres, goûté ses conseils, retrouveront, avec joie, dans cette notice, le frère, l'ami, le père qu'ils ont tant aimé, qu'ils aiment encore. Le P. d'Armailhacq est assuré de leur reconnaissant merci, pour ces pages pleines d'esprit et de cœur ; le P. Gondard les eût aimées.

Louis ROUZIC, aumônier « rue des Postes », *Servir*. Paris, Lethielleux.

Jamais M. l'abbé Rouzic ne croit en avoir fait assez pour ses chers congréganistes, ses enfants d'hier, d'aujourd'hui et de demain, ses chers polytechniciens. Toujours aussi, écrivant pour eux d'abord, il atteint au delà et à travers cette élite, toute la jeunesse catholique. Lui qui depuis plus de vingt-cinq ans la sert si bien, entreprend de lui expliquer et de lui faire aimer la grande et belle vocation de *Servir*. Nature du service, l'obligation du service, les agents du service, les bénéficiaires du service, les qualités du service, le terrain du service, la vraie valeur du service, la noblesse du service ; voilà le plan très simple et très net du nouveau petit volume (cinquante-quatrième ? cinquante-cinquième ? je laisse à de plus vaillants et à de plus habiles le travail de compter !). Parmi tous les agents du service qu'il énumère et qui vont de la personne adorable de Jésus serviteur du Père, aux plus humbles serviteurs de la terre, l'abbé Rouzic n'a garde d'oublier *Notre Ecole*, la vieille maison de Sainte Geneviève qui, sur la première page de son *Livre d'or*, n'a gravé qu'un mot : *Servir !* S'il l'aime son école, s'il en est fier (comme elle est fière de lui), c'est que maîtres et élèves ont compris et comprennent la grandeur et la beauté de servir. « Avoir servi sous le prince de Condé, disait Bossuet, c'est un titre pour être appelé au commandement. On peut dire aussi que avoir constaté le dévouement de leurs maîtres et bénéficié de leur existence toute de devoir et de service, était pour les élèves le plus puissant encouragement à une vie de devoir et de service. » M. Rouzic ne parle que du passé, des vieux maîtres et des vieux exemples. Voilà pourquoi il dit *était*. Il est libre de limiter ses affirmations, la modestie y trouve son compte. Il serait moins en règle avec la vérité et l'histoire s'il déniait au présent ce qu'il accorde si justement au passé, et, sont humilité dût-elle souffrir un peu, je me permets d'en faire la remarque.

A. HAMON.

Informations

Notes et Documents

I. — Ecole unique et éducation intégrale

L'école unique est à l'ordre du jour et sa réalisation est sournoisement préparée par le Ministre de l'Instruction publique. A cette occasion, M. J. Delvové, qui paraît être un universitaire, a publié dans la *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1928, p. 409-432, des pages fortes et courageuses qu'il faudrait répandre. Malgré quelques erreurs, elles constituent un puissant réquisitoire contre les utopies dangereuses et sophistiques de M. Herriot et de son parti. Nous allons donner des extraits de cet article.

M. Delvové expose d'abord les trois types de réforme de l'enseignement : école unique d'éducation intégrale, école unique d'utilité nationale, école unique de nivellement social.

L'*éducation intégrale* implique essentiellement, hors de tout souci de sélection, qu'on étende *à tous* la forme de culture la plus précieuse en soi et la plus haute, celle qui, toutes fins utiles négligées, met qui l'obtient en possession des biens de l'esprit, seuls véritables, auxquels tous les autres sont relatifs; bref, la culture spirituelle moderne, qui résulte... d'une participation réelle à l'actuelle recherche de la vérité. De tels biens ne s'acquièrent pas à l'aide de rudiments synoptiques, mais à la faveur d'un lent exercice de l'esprit, sous un guide qui déjà les possède, et en s'élevant, à partir de quelques notions ayant valeur de science, et par des voies qui peuvent d'ailleurs, être fort diverses, à un point de vue de réflexion philosophique...

Le seul type existant d'enseignement qui réponde passablement à une telle fin, c'est le type secondaire, pris dans sa forme la plus pure, la plus désintéressée...

L'*Ecole unique de nivellement social* pose pour fin une égalité matérielle, égalité de satisfaction aux désirs de sécurité et de jouissance sensible, qui

forment le principe dominant de l'action humaine, tant qu'elle demeure étrangère à la vie supérieure de l'esprit; désirs auxquels, dans un état d'inégalité de fait et à défaut de communication spirituelle, s'ajoute l'envie envers les plus favorisés. Dans cette conception la culture intellectuelle apparaît comme un outil de gain ou de domination, comme une arme aux mains de l'individu dans la lutte économique et sociale. Tendant à mettre les combattants à égalité définitive, l'école unique se réaliserait fort simplement par la destruction des formes de culture vraiment différentielles et supérieures...

L'*Ecole unique d'utilité nationale* ne vise pas l'égalité matérielle des individus. Mais la culture y est aussi considérée comme instrument de production, c'est-à-dire *du seul biais utilitaire*. Ici l'école sert la nation en préparant un ordre hiérarchique fondé sur l'emploi technique des valeurs d'intelligence. Les idées pratiques animatrices sont celles de sélection et d'orientation professionnelle...

Après avoir exposé longuement ces trois types de réforme, M. Delvové les apprécie

« par rapport à la signification que chacun d'eux assigne à la formule imprécise : « égalité des petits Français devant l'enseignement ». Cette égalité est un désastre, si elle doit résulter, selon les vues de l'école unique de nivellement, de la destruction des formes d'enseignement, qui dépassent celui qu'on donne présentement à la masse. Elle est un leurre si, dans l'école unique d'utilité nationale, on prétend la procurer par un nouveau mode de sélection de quelques privilégiés soit de la nature, soit de la chance, soit de la faveur. Pour qu'elle devienne une réalité valable, il faut nécessairement se donner à l'immense tâche de hausser les reformes existantes de l'enseignement jusqu'au point où, — les différences de dénomination, hors les spécialisations professionnelles, ayant perdu raison d'être. — l'école unique partagerait à tous le pain de l'esprit...

« Pour rendre leur relief plus net encore et mes appréciations plus précises, je veux maintenant considérer par référence quelques actes accomplis ou projets en voie d'exécution, présentés comme premiers pas vers l'école unique. Pour les apprécier commodément, je tire des réflexions précédentes ce critère simplifié : Envisager toute réforme par rapport à deux directions opposées ; l'une va à transformer effectivement l'enseignement primaire dans le sens d'une culture générale, dont l'enseignement secondaire, dans sa forme traditionnelle la plus pure, fournit le type ; c'est la direction vers l'éducation intégrale ; l'autre, déterminée dans son cours incertain par les idées mêlées ou alternantes d'égalité économique et d'utilité nationale, va à résorber par mélange le type secondaire dans le primaire.

« Dans la seconde direction est nettement orientée la réforme, qui a assimilé les classes élémentaires des lycées aux classes d'enseignement primaire d'âge correspondant. — Comment la justifierait-on devant l'idée d'éducation intégrale ? Il faudrait qu'on supposât ce postulat, que l'enseignement généralement donné dans les écoles primaires élémentaires

est le meilleur possible en soi et le plus capable de préparer les enfants à recevoir la plus haute culture. Postulat absurde : il n'est que trop certain que notre enseignement primaire élémentaire, avec ses maîtres hâtivement, économiquement formés, avec ses méthodes encyclopédiques, ne constitue encore qu'un enseignement utilitaire de rudiments, point une préparation de l'esprit à une culture désintéressée ; en quoi il est accommodé, pour le présent, à la destination de la masse des enfants, dont la plupart aujourd'hui ne dépassent pas le stade de l'instruction élémentaire, et dont une minorité n'aura à assimiler que les enseignements de connaissances utiles distribués par les écoles primaires supérieures et techniques. Le proclamer adéquat, c'est renoncer à tout progrès réel de la culture de la masse, faute de savoir distinguer entre le progrès réel de qualité et celui qui s'évalue par la quantité des choses apprises...

« Sans doute les promoteurs et réalisateurs de la réforme se sont-ils laissés illusionner par des idées vagues d'égalité et de fraternisation sur les bancs de l'école, sans réfléchir assez pour apercevoir que, dans la voie de mélange où ils s'engageaient, aucune égalité intellectuelle ne saurait être produite, sinon par la destruction du type supérieur de culture, et que la fraternisation par les bancs n'a rien de commun avec la fraternisation par l'esprit. S'ils avaient fait ces réflexions, ils se seraient gardés d'accomplir une réforme, qui ne pouvait donner satisfaction qu'à l'envie...

« A l'intérieur de l'enseignement secondaire, une réforme a été essayée : tout le monde la connaît sous le nom d' « amalgame ». — Point de doute qu'à l'heure actuelle les divers plans d'études secondaires modernisées et les séries de baccalauréat correspondantes ne manifestent l'introduction au lycée du type utilitaire d'enseignement, en opposition à l'ancien type cultural à peu près maintenu dans les divisions où l'enseignement des humanités anciennes se continue. Si l'on a souci de maintenir et de développer sous des formes neuves le type supérieur de culture caractérisant l'enseignement secondaire, la première condition, c'est de le tenir à l'écart du type utilitaire, dont la valeur est d'un autre ordre, et de tendre même à expulser celui-ci du lycée, pour le rattacher aux écoles primaires supérieures, qui réalisent aujourd'hui, en attendant mieux, un excellent type de pédagogie utilitaire. Mais si l'on cherchait à annihiler la culture désintéressée, à pousser à l'unification des formes d'enseignement sur le type primaire, bref, si l'on voulait américaniser l'enseignement français, on ne saurait mieux faire que d'amoindrir au lycée même l'enseignement cultural, exigeant plus d'effort et assurant moins de débouchés utiles, en mêlant les écoliers qui s'y donnent, à ceux qui ont désiré et obtenu un type d'enseignement répondant à leurs aspirations pratiques...

« Une (autre) réforme, à l'état de projet, mais s'affirmant prête à venir à la réalisation, c'est le « lycée gratuit », pièce capitale de la « gratuité de l'enseignement à tous ses degrés ».

« Ici l'intérêt technique n'est plus directement en jeu. Il n'y a lieu d'envisager que des questions de fait et d'opportunité. De quelle manière

et dans quelle mesure cette réforme sert-elle le développement démocratique de la culture nationale ?

« Si nous tenons compte de la capacité actuelle, strictement limitée, de nos institutions d'enseignement secondaire, le lycée gratuit ne s'ouvrira qu'à une très petite fraction de la masse des jeunes Français. D'ailleurs, c'est un très petit nombre d'entre eux, qui auront la faculté réelle et le désir de se présenter au concours d'entrée : en fait, la majeure partie de ce petit nombre sera composée d'enfants de citadins parvenus à une certaine culture, de fonctionnaires intellectuels et de familles aisées, tous gens en état d'aspirer pour leurs enfants à une culture désintéressée, dont le résultat pratique est aléatoire ; c'est dire que la gratuité et le concours ne renouvelleront que dans une assez faible proportion la clientèle actuelle du lycée. — Dans ces conditions, le principe de gratuité absolue offre-t-il un avantage réel au point de vue de l'extension démocratique de la culture secondaire ? — J'estime que, de ce point de vue, comme du point de vue de la sélection nationalement utile, l'effet maximum serait atteint le jour où serait ouvert en principe un crédit de bourses correspondant à l'entière capacité des lycées (classes élémentaires comprises), et où serait institué au lycée même un concours d'entrée pour la totalité du contingent d'élèves. Le concours ferait le tri des mérites, après quoi seraient attribuées automatiquement aux enfants choisis des bourses totales ou partielles, — ou point de bourse, — selon le taux de revenu de leurs familles. Je n'aperçois aucun argument sérieux pour offrir aux candidats dignes et de famille aisée une gratuité qu'ils ne sollicitent pas...

« Le système du concours d'entrée et des bourses automatiques a toute valeur au point de vue de la sélection et à celui du relèvement de la culture. Et il est impossible que l'on tienne au « Lycée gratuit » pour la fausse apparence d'inviter le peuple entier à une table, où il n'y a place que pour quelques-uns, et où quelques-uns seulement, au temps présent, trouveraient viandes à leur goût. Un chef d'armée veut la troupe aussi copieusement nourrie que les officiers ? Qu'il dispose donc à cette fin ses crédits et ses services d'intendance ; mais que gagnerait-il par un ordre ouvrant aux hommes de troupe la popote des officiers ?...

M. Delvové conclut :

« Nous sommes en face d'un danger puissant, qui menace nos institutions pédagogiques et notre culture...

« En ayant l'air de conduire une réforme hardiment progressive, nos dirigeants s'abandonnent au mouvement qui suit la ligne de plus grande pente, et, profitant de la force émotive du mot d'école unique, ils recueillent le bénéfice de la confusion même des idées qu'il couvre, et d'où ne ressort aux yeux de la foule que la séduisante et vague notion de juste égalité.

« On pousse l'enseignement français sur la pente de l'*américanisation*. L'école unique, que plus ou moins inconsciemment on nous prépare, n'est en rien la production de la pensée démocratique française : c'est l'imitation.

par ascendant accepté, de l'école unique américaine, réalisée là-bas sur un modèle librement emprunté à la pédagogie allemande par un grand peuple encore fruste, sans traditions intellectuelles, chez qui la culture supérieure est absente, ou, ce qui revient au même, représentée seulement par des individualités...

« Demain, sans doute, les peuples, qui mènent la course à la civilisation matérielle, sentiront-ils l'angoisse d'un devenir humain, d'où l'esprit est absent. Aujourd'hui déjà, dit-on, l'Amérique est inquiète. Mais la France, qui a accumulé la plus riche réserve des biens de l'esprit, la France en possession d'appeler tous ses enfants au partage « qui nous fait à jamais remplis », se dépouillera-t-elle de sa supériorité de culture, abandonnera-t-elle la fin spirituelle d'une démocratie fraternelle, pour suivre, avec des moyens inférieurs, le mouvement qui semble actuellement emporter le monde vers une barbarie technique ?

« Je ne puis le croire : car au pays de Descartes la lumière a raison de l'idée confuse. »

II. — En marge du mouvement franciscain

Les fêtes splendides qui ont commencé en 1926 à l'occasion du centenaire de la mort de saint François d'Assise, ont provoqué la publication de nombreux ouvrages sur saint François et son ordre. L'un des plus remarquables est celui qui a paru en France sous le titre *Saint François d'Assise. Son œuvre. Son influence*[1] : un in-quarto magnifiquement imprimé et illustré de vigoureux crayons dus à l'excellent artiste qu'est Bernard Naudin.

Son Eminence, le cardinal Dubois, archevêque de Paris, a voulu présenter lui-même ce beau livre au public, et dans la préface dont il l'a honoré, il souligne l'intérêt que présentent ses divers chapitres. « On y verra, a-t-il écrit, outre des études d'érudition proprement dite, une série de tableaux tracés de main de maître où la philosophie et la théologie, l'art, la poésie et la mystique unis aux travaux de l'apostolat témoignent de la singulière vitalité que l'ordre franciscain avait puisée dans l'âme même de son illustre père. »

C'est en effet à des maîtres qu'ont fait appel les directeurs de cette importante publication. A la demande de M. Henri Lemaitre, le distingué directeur de l'excellente *Revue d'Histoire franciscaine* et de M. Alexandre Masseron, des savants de France et d'Italie se

1. *Saint François d'Assise. Son œuvre. Son influence*, 1226-1926. Préface de S. E. le cardinal Dubois. Crayon hors-texte de Bernard Naudin. Paris, Editions Droz, 1927. In-4, 324 pages. Prix : 150 francs.

sont unis pour rendre un nouvel hommage à celui qui aima beaucoup et la France et l'Italie.

Le livre s'ouvre par une étude aussi précise que complète sur les *Sources de la vie de saint François d'Assise*, étude attachante, en dépit de l'aridité du sujet, grâce au remarquable talent d'exposition de M. Alexandre Masseron. Ces pages où est excellemment fait le départ entre les résultats définitivement acquis et ceux qui sont encore en discussion, font, dirions-nous, le point dans une question qui s'est à plus d'une reprise renouvelée depuis le branle donné aux études franciscaines par la publication du *Saint François d'Assise* de M. Paul Sabatier en 1894. En narrant les *Etranges destinées du livre des Conformités*, l'ouvrage où le frère Barthélémy racontait, en 1390, comment saint François avait ressemblé au Seigneur Jésus, M. Georges Goyau montre combien peu la Réforme a compris le saint d'Assise, l'injustice avec laquelle les protestants l'ont jugé, le mépris dédaigné dont ils l'ont accablé. M. Jordan a assumé la difficile tâche de dire ce que fut *Le premier siècle franciscain*, siècle de tâtonnements, d'hésitations, de luttes, où les disciples du Poverello se trouvèrent tiraillés entre le désir de suivre exactement l'idéal supraterrestre de leur vénéré père et l'obligation de s'adapter aux conditions de l'existence humaine ; ce fut un drame aux épisodes parfois tragiques auquel fut très directement mêlé le Saint-Siège. M. Gilson, un autre professeur de la Sorbonne, nous introduit dans la sphère relativement plus sereine de *La philosophie franciscaine ;* il découvre derrière ses divers représentants, qu'ils se nomment Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Roger Bacon, Duns Scot ou même Guillaume Occam, « sous la masse des principes, des concepts et des méthodes qu'elle met en œuvre, un ascète qui suit le Christ, un apôtre qui lui conquiert des âmes ou un mystique qui l'aime » (p. 149). C'est *La mystique de saint François* que nous expose M. Pourrat, mystique commandée par l'amour de la pauvreté, la pratique de l'humilité et des autres vertus chrétiennes qui aboutit à l'amour tout séraphique de Dieu et du Sauveur Jésus.

M. Dominique Tardi et un érudit italien des mieux instruits de la littérature du moyen âge, M. Paolo Arcari, font ressortir tout ce que doit à l'idéal franciscain la poésie savante représentée par des œuvres comme le *Stabat Mater Dolorosa* ou le *Dies irae*, aussi bien que la poésie populaire des *Laudi*. Un autre savant italien, le père

Braccaloni, recherche comment ce même idéal a renouvelé et peut encore renouveler l'esprit et l'art chrétien. De cet art, la basilique d'Assise est une des plus éclatantes manifestations ; c'est pour M. Gillet l'occasion de discuter deux hypothèses qui ont été récemment émises au sujet de sa construction et qui tendent à lui enlever avec son unité son caractère national : celle du père Kleinschmidt qui voudrait voir dans l'église inférieure une œuvre ombrienne, dans l'église supérieure un travail d'inspiration française; celle de M. Supino, d'après laquelle l'architecte de l'église inférieure ne serait autre que le frère Elie ; l'église supérieure serait d'une autre génération. L'archéologue français tient pour l'unité du monument et il voit dans la basilique « le premier édifice où se fait jour un sentiment proprement italien, une architecture expressive, un art des émotions et de la sensibilité » (p. 287).

L'ouvrage s'achève par des pages d'une grande portée apologétique où M. Brehier décrit l'admirable effort missionnaire des franciscains au moyen âge, où M. Pierre de Cenival fait l'histoire de la Mission franciscaine du Maroc.

On voit combien sont tout à la fois variés et intéressants les divers sujets abordés dans cet ouvrage. Sachons gré à MM. Lemaitre et Masseron et à leurs collaborateurs d'avoir enrichi la littérature franciscaine d'un livre qui fait le plus grand honneur aux érudits qui l'ont composé.

C'est aussi le septième centenaire de la mort de saint François d'Assise qui a été l'occasion de l'ouvrage du père Achille Léon : *Saint François d'Assise et son œuvre*[1]. Après avoir tracé à grands traits la carrière de saint François d'Assise, « le semeur d'idéal », l'auteur nous présente de vastes tableaux d'ensemble de la vie de l'ordre depuis ses origines jusqu'à nos jours : sa vie intime d'abord et, après nous avoir dit quelles interprétations diverses a reçues la règle franciscaine, il montre comment, au cours des siècles, s'est constitué le groupe important des franciscains soucieux de la pratiquer dans sa plus stricte rigueur, groupe qui est essentiellement l'ordre des Frères Mineurs. C'est ensuite l'activité de l'ordre qui est étudiée ; son activité artistique, littéraire et scientifique, surtout son activité apostolique parmi les chrétiens et parmi les infidèles de

1. R. P. Achille Léon, O.F.M., *Saint François d'Assise et son œuvre. Histoire de l'ordre des Frères Mineurs des origines à nos jours.* Paris, Lethielleux, 1928. In-8, 396 pages.

l'Ancien et du Nouveau monde. Pour rompre la monotonie de l'exposé, le père Achille Léon insère ici et là des détails sur ceux des franciscains qui ont plus particulièrement marqué, par exemple, sur saint Antoine de Padoue, saint Bonaventure, Duns Scot, saint Bernardin de Sienne, saint Jean de Capistran, etc. Dans les dernières pages de son livre, après avoir dit quelle a été l'extension géographique de l'ordre, après avoir rappelé les services qu'il a rendus à la piété catholique, il s'attache à décrire dans ses détails la vie franciscaine, son organisation et ses diverses étapes. Consacré exclusivement aux Frères Mineurs de l'Observance, cet ouvrage ne traite que par occasion et d'une manière tout à fait incidente, des Clarisses, du Tiers-Ordre, des Conventuels et des Capucins.

Puisse cette histoire des Franciscains faire mieux connaître et apprécier l'œuvre de saint François et celle de ses enfants, puisse-t-elle aussi susciter de nouvelles vocations franciscaines sur notre terre de France !

Les révélations de sainte Angèle de Foligno, la grande sainte franciscaine de la fin du XIIIe et du commencement du XIVe siècle qui, après avoir vécu dans la frivolité, se soumit à la pénitence la plus austère, ont eu un grand succès dans le monde chrétien[1]. Recueillies par divers secrétaires, tout particulièrement par le frère Arnaud, qui les écrivaient sous la dictée de la sainte sans pouvoir les reproduire jamais avec une rigoureuse exactitude, elles formèrent un livre sous le titre : *Le livre de l'expérience des vrais fidèles.* Plusieurs copies manuscrites des XIVe et XVe siècles venues jusqu'à nous, les nombreuses éditions qui en furent données depuis les premières parues à Alcala en 1502, à Tolède en 1505, les traductions espagnoles, italiennes, flamandes, françaises et allemandes qui en furent faites, manifestent combien elles se sont répandues. Leur intérêt ne semble pas devoir s'épuiser : je n'en veux pour preuve que deux nouvelles éditions publiées à quelques mois d'intervalle : la première due au père Doncœur S. J., la seconde, à M. Ferré.

L'édition de M. Ferré, qui vient de paraître, inaugure la *Collection des Textes franciscains* entreprise par M. Henri Lemaitre, le directeur de la *Revue d'Histoire franciscaine ;* elle est la bienvenue. Il

1. Ste ANGÈLE DE FOLIGNO, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles.* Texte latin publié d'après le manuscrit d'Assise par M. J. FERRÉ, traduit avec la collaboration de L. BAUDRY. Collection de textes franciscains publiés sous la direction de Henri LEMAITRE. Paris, Éditions Droz, 1927. In-8, XLVIII-534 pages. Prix 40 francs.

paraît définitivement établi, après les recherches de M. Ferré, que de tous les manuscrits que nous ont transmis *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, celui qui est conservé aujourd'hui à la Bibliothèque communale d'Assise après avoir très longtemps appartenu au Sacro Convento, représente le plus fidèlement le texte original ; tout en consultant les autres manuscrits, un éditeur doit le prendre pour base. C'est ce qu'a fait M. Ferré dans cette nouvelle édition. Dans une très savante préface il expose les conditions dans lesquelles ont été recueillies les révélations de sainte Angèle de Foligno, quelle en a été la tradition manuscrite ; avec une grande érudition et un rare sens critique, il décrit les divers manuscrits qui les ont transmises et les apprécie. A son édition M. Ferré a joint une traduction faite avec la collaboration de M. l'abbé Baudry, traduction claire, élégante, qui serre de près le texte et le représente aussi exactement qu'il est possible[1] ; ce n'est pas là un médiocre mérite, car il faut pour cela bien posséder la langue théologique de la fin du XIIIe siècle.

Félicitons le savant éditeur et son collaborateur d'avoir ainsi mis à la portée du public français un excellent texte du *Livre de l'expérience des vrais fidèles*, un document des plus intéressants de la mystique franciscaine qui révèle comment Dieu épure les âmes par la souffrance et les privations.

A. LEMAN.

III. Un nouveau dictionnaire de spiritualité : doctrine et histoire

La maison Gabriel Beauchesne achève en ce moment la publication du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, dont le succès n'a cessé d'aller croissant, au point que les premiers fascicules ont dû être tirés de nouveau jusqu'à deux et trois fois. Les éditeurs ont décidé de commencer, aussitôt fini le *Dictionnaire apologétique*, à faire paraître une nouvelle encyclopédie du même genre consacrée aux questions de spiritualité ascétique et mystique, pour lesquelles le public catholique, et même incroyant, montre tous les jours un intérêt plus vif.

Ce nouveau *Dictionnaire de Spiritualité* comprendra d'abord des articles de doctrine, dans lesquels seront exposés les enseigne-

1. Quand ce ne serait que pour montrer à M. Ferré avec quelle attention je l'ai lu, je lui demanderais si, p. 135, ligne 6, il ne conviendrait pas de dire *communion* plutôt que *communication*.

ments de l'Eglise et des maîtres catholiques sur la vie spirituelle. On s'efforcera d'éclairer et de préciser toutes les notions importantes de la spiritualité, les expressions traditionnelles, les pratiques d'ascétisme et de piété avec leurs fondements doctrinaux ; d'exposer et de discuter les problèmes soit spéculatifs, soit pratiques, posés par la vie spirituelle et la direction des âmes. Pour cela, seront interrogés à la fois les principes du dogme et de la théologie, et les données positives de la tradition et de l'expérience. Une large part sera faite aux contributions qu'apportent chaque jour à la solution de certains de ces problèmes les travaux de la psychologie expérimentale, de la pathologie et de la thérapeutique psychologiques.

Avec la doctrine sera traitée l'histoire de la spiritualité catholique : articles plus larges et plus synthétiques sur les écoles, les controverses, les maîtres plus importants par leur originalité ou leur influence ; articles plus brefs, souvent de quelques lignes, sur tous les auteurs un peu notables, de façon à constituer un répertoire alphabétique de la littérature spirituelle catholique.

La spiritualité des non-catholiques, comme les ascétismes et mysticismes non-chrétiens, seront traités plus brièvement, de préférence en des articles synthétiques, mais cependant dans toute la mesure où leur étude peut aider à mieux comprendre la spiritualité catholique et les conditions générales de toute vie spirituelle humaine.

Il va de soi que l'on s'efforcera de faire entendre dans ce dictionnaire un écho complet de tout l'enseignement spirituel catholique. Directeurs et éditeurs tiennent par-dessus tout à faire de cette publication une œuvre d'un sens pleinement et rigoureusement catholique, comme aussi à n'exclure aucune voix inspirée par ce sens. Pour mieux assurer ce caractère du Dictionnaire, dans les articles consacrés aux questions aujourd'hui controversées entre catholiques, deux ou plusieurs collaborateurs viendront successivement exposer aux lecteurs le point de vue de leurs opinions respectives. D'ores et déjà est assurée la collaboration d'écrivains appartenant à toutes les grandes écoles catholiques de spiritualité.

La direction de la publication a été confiée par les éditeurs au R. P. Marcel Viller, ancien professeur à l'Institut Oriental de Rome, professeur au Scolasticat d'Enghien (Belgique), assisté de M. Cavallera, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, et directeur

de la Revue d'Ascétique et de Mystique, et du R. P. de Guibert, professeur de Théologie ascétique et mystique à l'Université grégorienne, à Rome.

Le Dictionnaire, selon les prévisions de la Direction, sera complet en vingt fascicules environ[1].

1. *Conditions et mode de publication.* Le Dictionnaire de spiritualité paraîtra par fascicules in-8 colombier, de 160 pages ou 320 colonnes, comme le Dictionnaire Apologétique. Les fascicules ne pouvant être acquis que par les souscripteurs de l'ouvrage complet ne se vendent pas séparément. Le prix de chaque fascicule sera de 20 fr. payable dans la quinzaine qui en suivra la réception. Ce prix pourra être modifié si les conditions de la librairie viennent à changer. Les frais de port et d'emballage sont facturés en plus. En cas de non-paièment les frais de recouvrement par la poste sont à la charge du souscripteur.

Petite Correspondance

I. COMMENT ADMINISTRER LE BAPTEME DES ADULTES

Q. 1° *Existe-t-il un ouvrage en français expliquant les cérémonies du baptême des adultes?* 2° *Faut-il exiger une abjuration de la part des hérétiques qui sollicitent le baptême? Quelle formule employer?* 3° *Les onctions in pectore et inter scapulas sont-elles obligatoires pour les femmes?*

R. Ad 1 m. Nous ne connaissons pas d'ouvrage en français expliquant les cérémonies du baptême *des adultes*. Un de nos lecteurs sera peut-être mieux informé que nous.

Ad 2 m. Pour le baptême des hérétiques, consultez d'abord vos statuts diocésains qui, comme ceux de Paris, doivent avoir un paragraphe sur ce point. Les statuts du diocèse de Paris obligent à recourir à l'ordinaire dans chaque cas. Le rituel dit expressément au sujet du baptême des hérétiques : *prius errorum suorum pravitatem agnoscant et detestentur*, mais il ne donne pas les formules de l'absolution. C'est à chaque évêque à les déterminer. Le *Manuel pour l'administration du sacrement du baptême* à l'usage du diocèse de Paris (Paris, de Gigord, 15, rue Cassette, 1923), contient une section intitulée : « Cérémonies pour recevoir l'abjuration d'un hérétique, d'un schismatique ou d'un apostat ». Si votre rituel diocésain ne prévoit pas ces cas, vous pourriez utiliser les formules du rituel de Paris.

Ad 3 m. Les onctions *in pectore* et *inter scapulas* sont certainement obligatoires, *si agatur de mulieribus*. Le rituel ne fait pas de distinction. Il est même remarquable qu'au cours de la cérémonie, il met entre parenthèses la traduction au féminin (*ingressa*, *laeta*). Il y a même des onctions *in naribus*, *in ore*. Si vous jugez que vos néophytes seront surpris et choqués des cérémonies prescrites pour les adultes, l'évêque peut vous autoriser à utiliser les cérémonies prévues pour les enfants.

Il est nécessaire d'absoudre le néophyte de l'excommunication encourue par les hérétiques. La formule est dans le rituel. Dans le rituel de Paris, elle est incorporée dans la formule d'abjuration.

Tout ce qui précède explique pourquoi il faut recourir à l'Ordinaire. Un simple prêtre avec des pouvoirs communs n'a pas juridiction pour lever les censures.

B.

II. POUR ETUDIER LE « MECANISME »

Q. *On demande une bibliographie sur ce sujet philosophique.*

R. 1° Théories mécanistes contemporaines. Dans leurs formes les plus générales, elles dérivent de l'évolutionnisme spencérien sur lequel on pourra consulter une bonne étude de Lucien Roure, dans *Doctrines et Problèmes*, p. 54 s. 9 (Paris, Retaux, 1900). Concernant spécialement A. Rey, voir P. Duhem : *La Théorie physique* (2e édit., Paris, Rivière, 1914). Appendice : La valeur de la théorie physique. On pourra consulter utilement sur l'article *Matérialisme* de Dict. Apologétique.

2° Sur le mécanisme cartésien, consulter :

a)D. Mercier, *Les Origines de la psychologie contemporaine* (Paris, Alcan) : Ch. I : Le mécanisme cartésien et ch. VI : Critique du mécanisme psychologique.

b) J. Chevalier : *Descartes* (Paris, Plon), ch. IV : La Science cartésienne, p. 97 sq.

c) Cresson : *Les courants de la pensée philosophique française* (Paris, Colin, 1927), tome I, p. 47 sq.

3° *Sur le mécanisme biologique.* Consulter :

a) Ch. Burdo : *Le Vitalisme contemporain*, ds. Archives de Philosophie, (Paris, Beauchesne, 1928).

b) E. Rignano : *En quoi consiste et d'où dérive le finalisme des phénomènes psychologiques*, dans « Journal de Psychologie », 15 nov. 1926.

c) Colin : *Matière et vie*, Revue de Philosophie, juillet-août 1926.

d) J.Chevalier : *Bergson* (Paris, Plon), passim.

R. J.

Revue des Revues

REVUES DE SCIENCES RELIGIEUSES
(Suite)

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Avril 1928, M. D. Rolland-Gosselin, *Le sermon sur la montagne et la théologie thomiste.* « L'esprit philosophique de saint Thomas, disons même : son esprit de philosophie aristotélicien, lui a permis de donner aux béatitudes évangéliques une place de choix dans sa théologie morale, et de voir exprimés en elles le bonheur le plus élevé, la perfection la plus haute, la sainteté la plus achevée auxquels le chrétien puisse prétendre en cette vie. Les béatitudes qui ouvrent le sermon sur la montagne, sont exactement pour saint Thomas le plus haut sommet de la vie morale, et même de la vie mystique. » — A. D. Sertillanges, *Note sur la nature du mouvement d'après saint Thomas d'Aquin.* — P. Amiable, *Les harmonies de la cène et de la Croix,* à propos des ouvrages récents du P. de la Taille et de M. Lepin.
Juillet 1928. — J. Webert, *La connaissance confuse.* — H.-D. Noble, *Comment la volonté excite ou réfrène la passion.* L'auteur n'envisage que l'aspect psychologique du problème et fait abstraction du point de vue moral. Voici les trois cas qui peuvent se présenter et qu'il étudie successivement : l'intensité du vouloir se répercute jusque dans la sensibilité et y suscite spontanément la passion ; la volonté provoque délibérément la passion ; la volonté est aux prises avec une passion qui la tire à son objet, mais la volonté refoule et évince cette passion.

Barnabé Augier, *La transsubstantiation d'après saint Thomas d'Aquin* I. *Le drame :* La transsubstantiation est un mouvement d'une profondeur inouïe ; elle s'attaque directement à la substance ; elle est indépendante du lieu et de tout mouvement local ; elle est instantanée, invisible ; elle a un double objectif : l'un, immédiat, la mobilisation de la matière à convertir, l'autre final, le terme immobile auquel est convertie la matière mobilisée. — II. *Les effets :* c'est l'identification de deux substances ; elle ne fait point perdre l'existence à la substance mobilisée ; c'est la présence de Jésus-Christ aux espèces sacramentelles ; les accidents du pain et du vin demeurent sur l'autel ; leur permanence est assurée sans miracle nouveau ; cette permanence est essentielle à la présence réelle ; la transsubstantiation n'éloigne pas du ciel le corps du Christ ; la quantité du corps du Christ n'est pas modifiée.

Recherches de Science religieuse. — Juin-août 1928. A propos d'un ouvrage récent du Révérendissime Abbé Dom Butler, O. S. B., sur le mysticisme occidental, M. de la Taille reprend quelques questions naguère débattues sur la nature des phénomènes mystiques. — Jean Cales con-

tinue ses études sur le *psautier des montées* (psaumes CXXVIII et CXIX) et Paul Joüon donne la suite de ses *notes philologiques sur les Evangiles.*

Octobre 1928. Jules Lebreton, *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie.* Le problème de la connaissance religieuse a été un des plus vivement agités au cours du deuxième siècle, soit au sein de l'Eglise chrétienne, soit chez les païens; saint Justin esquisse l'élaboration théologique, saint Irénée la poursuit et, sur certains points, lui donne une netteté et une vigueur qui ne sera pas dépassée. Les philosophes platoniciens, Maxime de Tyr et Apulée, font déjà pressentir Plotin et sa théorie de l'extase. Les gnostiques enfin tantôt promettent aux âmes d'élite des connaissances réservées, dont une tradition secrète leur garantit le privilège, tantôt, comme Apelle, désespèrent de connaître Dieu et s'abandonnent à la poussée aveugle de l'instinct.

Ces courants philosophiques et religieux se retrouvent à Alexandrie, comme au carrefour où toutes ces doctrines s'affrontent et souvent se mêlent dans une grande confusion.

Le P. Lebreton étudie ces conflits d'idées dans les dossiers et dans les livres de Clément.

Les visions, que poursuit le célèbre alexandrin, « sont plus d'une fois des mirages. Clément restera pour nous un ami, et nous ne cesserons point de le relire. Mais dans notre recherche de Dieu ce n'est pas lui que nous prendrons pour guide; ce sera le Docteur et le Martyr, la gloire de notre Église des Gaules, Irénée ».

Jean Calès nous donne maintenant le psaume *Memento, Domine, David.* — Paul Joüon, *Notes philologiques sur les Evangiles* (suite).

Ami du Clergé. — 4, 11 octobre. Etude sur un grand chrétien apôtre des ouvriers: *Léon Harmel.*

REVUES BIBLIQUES

Revue **biblique.** — 1er juillet 1928. L.-H. Vincent, *La troisième enceinte de Jérusalem* (fin). — Robert Devresse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes.* Théodore de Mopsueste est un des personnages qui comptent dans l'histoire des idées et des luttes doctrinales; il est de premier plan et aujourd'hui encore on peut parler de sa « modernité ». Aussi bien n'est-ce pas une mince fortune que Robert Devresse ait pu reconstituer la majeure partie de l'une de ses œuvres maîtresses, le commentaire des psaumes, un travail de jeunesse, son premier essai dans un genre où il révolutionnait la méthode exégétique de ses devanciers avec une audace dont lui-même allait se repentir et sa mémoire demeurer tachée (A suivre). — P. Dhorme a résumé, il y a quelque vingt ans, les données de l'Assyriologie capables d'éclairer l'histoire d'Abraham et spécialement le chapitre XIV de la Genèse. Les positions qu'il avait alors adoptées se ramenaient à ceci : l'exode d'Abraham d'Ur en Chaldée rentre dans le cadre général de l'histoire babylonienne au xxe siècle avant notre ère: les rois auxquels il est fait allusion dans Genèse XIV sont le plus grand monarque Hammourabi et ses contemporains. Le P. Dhorme publie maintenant les trouvailles nou-

velles qui doivent s'ajouter au dossier de son enquête. Pour aujourd'hui, il s'agit de Ur au troisième millénaire de notre ère et de Harran filiale d'Ur (A suivre). — M.-J. Vosté continue son étude sur *le Gannat* Bussâmé — F.-M. Abel, *Monuments mégalithiques en Palestine.*

Biblica. — Avril-mai-juin 1928. K. Prümm, *Le culte des empereurs et le Nouveau Testament; étude linguistique en vue des Pastorales* (en allemand; à suivre). — L. G. da Fonseca termine (en latin) sa longue dissertation sur ΔΙΑΘΗΚΗ *fœdus an testamentum*, et résume les résultats de son enquête. — P. Joüon, *Notes philologiques sur le texte hébreu de Josué, des Juges et de Samuel* (en français). — E. Power, *L'Eglise de saint Pierre à Jérusalem. Sa relation avec la maison de Caiphe et la Sancta Sion* (en anglais).

REVUES D'INTERET GENERAL

Le Correspondant. — 25 juin 1928. — Georges Lechartier, *Le martyre du Mexique.* — On lira avec intérêt les *réflexions* d'Alfred Poizat *sur le roman.* Il apprécie l'œuvre de Balzac, de Stendhal, de Flaubert, de Bourget. « Les générations qui suivront la nôtre ne lui emprunteront que l'essentiel et ne voudront pas s'embarrasser de trop de bagages. Aussi, laisseront-ils nos romans à la douane. Et, une fois débarrassés de ces piles de livres qui obstruaient l'horizon, elles jugeront notre époque comme on a jugé toutes les époques, par sa philosophie, par sa poésie, par les quelques pièces qu'elles en trouveront encore vivantes sur son théâtre, car il n'y a de durable, en littérature, que ce qui vit hors du livre, sur les lèvres des hommes. »

10 juillet 1928. Mgr. Sagot du Vauroux, évêque d'Agen, *Les leçons de trois centenaires:* celui de saint Thomas, celui de Pascal et celui de Bossuet. Les âmes modernes, non pas au même degré, mais cependant dans une large mesure, ont besoin de recourir à ces trois maîtres éminents. « Le premier exerce sans conteste la principale influence... Le second offre à nos contemporains un asile où des aspirations très vivantes aux temps modernes, mais ayant peu compté au XVIIe siècle, sont étudiées et justement appréciées. Le troisième thomiste en théologie, pascalien somme toute en psychologie, très traditionnel, mais très personnel aussi dans sa manière de s'assimiler les principes qu'il accepte et développe, me paraît représenter en perfection l'alliance de l'esprit catholique avec le génie français ». — XXX. *Un précédent pontifical. Le pape Pie IX et la guerre hors la loi.* Le première idée d'un pacte en vue de « mettre la guerre hors la loi » remonte à l'année 1868. M. Briand, quand il lança sa proposition aux Etats-Unis le 6 avril 1927, ne faisait que reprendre à son compte — sans s'en douter — l'ancienne politique du Saint-Siège.

25 juillet. Pierre Delattre, *L'organisation de la charité chez les catholiques allemands.* « C'est de la France que l'Allemagne a reçu, il y a un siècle, les premiers essaims de sœurs qui lui réapprirent la charité; c'est de la France encore que lui vinrent, sur les bienfaits d'une organisation d'ensemble de la charité, les premières lumières; c'est de la France enfin que, par l'intermédiaire de l'Alsace, elle emprunta les premiers exemples d'une réalisation pratique. Peut-être la France d'aujourd'hui pourrait-elle

sans fausse honte, demander à l'Allemagne catholique, quelques leçons d'organisation et de pratique. »

10 août. — Léon Moulin, *Hommage suprême au poète rouergat François Fabié.*

Etudes. — 20 juillet 1928. Paul Dudon, *La nouvelle bibliothèque de l'Université de Louvain*, à l'occasion de son inauguration le 4 juillet 1928. — Pierre Lhande, *Le Christ dans la banlieue. Bilan d'une œuvre de trois années et son programme.* — A l'occasion du congrès de Nancy (29-31 mai 1928) au sujet de la défense sociale contre la syphilis, Victor Loiselet insiste sur « le devoir (des mères) de répondre aux questions de leurs enfants sur le problème troublant de la vie, de contenter, sans brûler les étapes, ce désir de savoir »... Médecins et prêtres travailleront « à accroître le nombre des parents qui connaissent et pratiquent sur ce point leurs devoirs. A nos religieuses si dévouées ne serait-il pas utile de conseiller de se départir d'un excès de prudence ?... Si les parents négligent (leur devoir), c'est à leurs collaborateurs de les remplacer. Dans les collèges chrétiens, dans les cercles d'études, dans les retraites fermées, surtout de fin d'études, le prêtre, directeur, confesseur, conseiller, pourra très discrètement intervenir près des jeunes gens. »

5 août. — La question de la pluralité des mondes habités pique toujours la curiosité. Lucien Roure (*Valeurs humaines et valeurs cosmiques*) donne son avis : « Il ne s'agit pas de savoir si des êtres comme l'homme, des êtres analogues à l'homme peuvent vivre et vivent en dehors de la terre. Sur les planètes de notre système, nous connaissons trop mal les conditions physiques de l'immense majorité d'entre eux pour porter un jugement fondé. Mais de quel droit réduisons-nous au type humain la possibilité des êtres vivants et intelligents ?... De pareils êtres existent-ils réellement ? Nous répondrons : nous ne savons. »

Pierre Delattre, *Les catholiques allemands et le mouvement de la paix.* — Pierre Lhande, *Le Christ dans la banlieue. Bilan d'une œuvre de trois années et son programme d'avenir* (Suite et fin). — Henri Peyret, *L'immigration italienne en Gascogne.*

20 août. — Joseph Bonsirven, qui s'est spécialisé dans l'étude des questions juives et vient de publier *Sur les ruines du Temple* dans la collection *La vie chrétienne*, a écrit un excellent article sur un sujet difficile, la *cabbale* juive : ses doctrines et ses pratiques, sa théosophie et sa théurgie. — Alphonse de Parvillez, *Au secours de la famille. L'association du mariage chrétien* : son origine, son but, les moyens qu'elle emploie et les résultats qu'elle obtient. — Henri du Passage (*La quinzaine sociale internationale*, Paris 2-13 juillet 1928) expose en témoin ce qu'a été le *congrès international du service social.*

Les Lettres. — 1er juillet 1928. Les Lettres, *La crise des élites et les catholiques français.* Suite des réponses. — Emile Baumann, *La vie intérieure du Chartreux.*

1er août. — *La crise des élites et les catholiques français.* Réponse de Charles Loiseau à l'enquête de la Revue. — Olivier Leroy, qui a publié

un volume important sur la question, étudie sommairement *la lévitation des saints* dont il admet la réalité sur le témoignage des témoins oculaires. « Le ravissement corporel dépend du bon plaisir de Dieu personnel qui symbolise ainsi la ressemblance de ses saints de la terre et de ses saints du ciel. » Le comte Robert d'Harcourt commence une étude sur les *valeurs spirituelles et mystiques dans l'Allemagne contemporaine.*

Revue des Jeunes. — 25 juillet 1928. E. Bern. ALLO (*Le monde aux Fakirs*) ne nous livre pas le secret de ces fameux et légendaires prestidigitateurs, mais nous donne une vue générale sur les religions de l'Inde. — Pierre WALINE, *Le recul des partis catholiques aux élections allemandes du 20 mai.* — J. T. DELOS, *Le mandat international.* XVIe et XXe *siècles.* Des polémistes d'hier ou d'aujourd'hui contestent la légitimité des expéditions coloniales, la Société des Nations confie aux grandes puissances des mandats internationaux. La création du droit international moderne se rattache en fait aux conceptions que les auteurs du droit chrétien public ont tenté, sans succès, de faire triompher à l'aube des temps modernes.

10 août. — G. GOYAU, *La charité au service de l'apostolat missionnaire.* — E. Bern. ALLO (*Le monde aux Fakirs*) tire la conclusion de son étude sur les religions de l'Extrême-Orient. « Vouloir nous assimiler les idées *spéciales de l'Inde*, celles qui s'opposent à l'esprit traditionnel de l'Occident, ce serait courir à un suicide absurde...

« Seule la foi chrétienne peut sortir victorieuse de l'épreuve critique. Mais la contemplation panthéiste de l'Inde n'est pas en mesure de résister aux enquêtes des psychologues et des psychiâtres. Je n'irai point nier qu'il y ait quelque chose de profondément émouvant dans son appel désespéré vers le Mystère, l'Invisible, l'Unité qui donne la paix. L'esprit d'un Yoghi est peut-être de qualité plus haute que celui d'un Européen ou d'un Américain qu'aurait complètement desséché le matérialisme utilitaire; mais, chez les chrétiens restés capables de vie intérieure, cette contemplation exotique trouve déjà la place occupée par une réalité dont elle n'est qu'une ombre ou une contre-façon. Nous aussi, nous croyons au Mystère, et nous voulons y suspendre toute notre existence visible; mais cet Invisible, qui est l'Etre plein et non l'Etre vide, ne dissout pas ce qui se voit, il donne au contraire de la consistance aux réalités les plus humbles, il en divinise l'usage, il en fait autant d'échelons par lesquels on peut monter à Lui, l'Absolu. L'Hindou ne saisit pas cette harmonie de la Création et de la Grâce. »

Pierre WALINE, *La crise du catholicisme politique en Allemagne.*

Nova et vetera (Revue catholique pour la Suisse romande). — Juillet-septembre 1928. Eugène DÉVAUD, directeur de l'Ecole Normale d'Hauterive (Fribourg) établit dans les grandes lignes l'essentiel d'un *programme selon l'ordre chrétien*, pour l'école populaire. — Charles JOURNET, *Note sur le droit pénal et sur la peine de mort.* L'autorité civile a droit d'appliquer la peine capitale pour sauvegarder le bien commun. — P.-M. DE MUNNYNCK, *Le sens de la vie.* « La vie est la marche vers Dieu ». — E.-S. DUPRAZ, *Albert Dürer catholique.* — Charles JOURNET, *La religion naturelle, ce qu'elle est; ses grandeurs et ses misères.*

The Month. — Juillet 1928, Pierre DELATTRE, *Le catholicisme dans la Hongrie postérieure à la guerre.* On constate avec une grande joie la renaissance du catholicisme. — W.-M. CRAWORD, *Léon Harmel, un pionnier de la paix entre ouvriers et patrons*, Etude d'après le beau livre du P. Guitton. — Herbert THURSTON (*Jeûne et pain bénit*) continue à polémiquer avec le Rév. Percy Dearmer d'après lequel les fidèles étaient autrefois obligés de s'abstenir avant la communion seulement du repas qui rompait le jeûne ecclésiastique. Le docte contradicteur arrive à cette conclusion. « Plus on pénètre dans la question, plus il devient clair que Saint Augustin s'exprimait littéralement et strictement quand il déclarait que c'était la coutume dans tout l'univers de recevoir le corps du Christ avant tout autre nourriture. Ce sentiment était entré si pleinement dans la vie chrétienne, que pendant de longs siècles, après que la pratique de la communion quotidienne eût été abandonnée, les fidèles eurent dans le pain bénit (*eulogiæ, antidoron*) une sorte de remplacement de la Sainte Eucharistie (*some sort of substitute*). Même lorsque la distribution du pain bénit n'avait pas lieu, le sentiment public ne permettait en aucun cas de prendre un repas avant la fin de la messe. »

Août 1928. Alban GOODIER, *Le Pape et les besoins de l'univers.* Etude sur l'Encyclique de la réparation. — W. H. W. BLISSE, *Chesterton poète.* — Ernest GILLIAT-SMITH, *Les monuments de style gothique à Rome.* — Herbert THURSTON (*Les revenants qui viennent mordre*) cite un certain nombre de personnes qui ont été mordues par des êtres invisibles. Des marques de dents et d'ongles apparaissent dans les chairs et ne peuvent pas avoir été produites par les personnes qui en sont affligées. Le savant jésuite, qui tant de fois s'est montré dénicheur de saints et de surnaturels, n'hésite pas à reconnaître la réalité des faits. « Sans doute beaucoup de lecteurs (nous sommes du nombre !) seront tentés de négliger tout ce récit comme on fait d'une sotte fiction ; mais je ne pense pas qu'on puisse aussi aisément s'en débarrasser... En somme, je suis nettement disposé à croire que M. H. Durbin (auteur de l'un de ces récits) a rapporté consciencieusement et véridiquement les phénomènes dont il prétend avoir été témoin ».

Septembre 1928. M. R. Q. ROURKE, *Thomas Hardy, O. M.*, poète (1840-1928). — John SINNOT, *La persécution de la reine catholique Marie Tudor contre les hérétiques. Justification partielle de ses actes.*

L'article de Herbert THURSTON sur *les esprits qui taquinent* est curieux. « Durant les vingt ou trente dernières années, je me suis particulièrement intéressé aux phénomènes des esprits lutins ; j'ai lu ou entendu beaucoup de récits de désordres rentrant dans cette catégorie. Quelques-unes de ces manifestations paraissent avoir été extrêmement violentes ; en particulier, on raconte souvent que des mains invisibles ont saisi la victime à la gorge et l'ont liée au cou presque jusqu'à l'étrangler. Chose curieuse cependant ces attaques qui tendaient à produire la mort ne l'ont jamais causée... Les dommages sur les biens sont considérables. Les fenêtres sont brisées par des volées de pierres jusqu'à ce qu'il ne reste pas un carreau intact dans la maison. Tables et chaises sont mises hors d'usage ; les plats, les assiettes,

les vases précieux sont réduits en miettes ». Après ce résumé, Herbert Thurston cite un certain nombre de faits étranges. Mais n'est-il pas quelque peu crédule ?

Vita et pensiero. — Juillet 1928. Ce beau numéro, dû à la plume des principaux savants d'Italie, est consacré tout entier à commémorer le vingt-cinquième anniversaire de la mort de Léon XIII : P. Giovanni Semeria, *L'esprit du Pontificat de Léon XIII;* Agostino Gemelli, *Léon XIII et le mouvement intellectuel;* Giuseppe Dalla Torre, *Léon XIII et l'action catholique;* Pio Bondioli, *L'Etat chrétient et l'Etat laïque dans les Encycliques de Léon XIII;* Filippo Meda, *L'Encyclique « Rerum Novarum »;* I. Corsaro, *La piété dans les Encycliques de Léon XIII;* Giulio Salvadori, *Léon XIII souverain Pontife et poète;* Ernesto Vercesi, *Léon XIII et le ralliement en France;* Silvio Vismara, *La question romaine et l'année 1887;* Mgr Francesco Olgiati, *Léon XIII et la condamnation de l'Américanisme.*

Bibliographie

Petite anthologie biblique, par M. Chollet, Imprimeries réunies, à Valence.

Le petit volume qui porte ce titre a été, dans certaines campagnes, distribué en juillet dernier par des délégués cantonaux des inspecteurs primaires, des instituteurs et institutrices. Il a été offert comme livre de prix et comme récompense exceptionnelle à l'occasion de l'examen du certificat d'études primaires. Bien qu'il reproduise l'image de la Madone, bien qu'il parle avec une certaine piété de Dieu, du sentiment religieux et de la religion, il a cependant éveillé la défiance de parents chrétiens et c'était justice. Le patronage du « comité laïque des amis de la Bible à l'école » dont il se réclame, le choix des sentences mises en exergue et qui sont empruntées à Voltaire, Renan et Victor Hugo, le soin qu'il met à se déclarer « empreint d'un caractère laïque », enfin l'absence d'imprimatur auraient amplement suffi à justifier cette défiance.

Plusieurs phrases de l'introduction sont on ne peut plus insidieuses. L'Ancien Testament est donné comme l'histoire du peuple Juif, « *c'est-à-dire* du peuple le plus curieux ». Le Nouveau Testament, « c'est le recueil des livres considérés comme inspirés par les églises chrétiennes... Jésus-Christ est présenté comme « le fondateur de la plus répandue des religions. »

Toutes ces phrases, vraies en ce qu'elles affirment, cessent de l'être dès qu'on entrevoit chez leur auteur la prétention de définir scientifiquement l'objet dont il parle. Elles ne peuvent laisser chez le lecteur insuffisamment averti qu'une idée fausse de la Bible et de Notre-Seigneur. Toute l'introduction, comme aussi quelque-unes des notes qui courent au bas des pages, révèlent une inspiration plutôt rationaliste que vraiment protestante.

En somme, le livre est dangereux et malfaisant. Ceux qui le suivraient dans la même collection pourraient être plus ouvertement mauvais. Il y a

lieu d'attirer sur le livre et la collection l'attention des catéchistes et de ceux qui ont charge d'âmes.

V. L.

Les Juifs d'aujourd'hui, par E. Eberlin. Paris, chez Rieder.

Les livres documentaires sur le judaïsme contemporain, étudié directement, se font jour peu à peu. « Sur les ruines du Temple » du R. P. Bonsirven, a été écrit pour des chrétiens ; voici que M. Eberlin, qui est israélite, publie aux Editions Rieder « Les Juifs d'aujourd'hui », qu'il dédie aux juifs et non juifs, ne prétendant simplement qu'à l'impartialité.

L'auteur nous met successivement au courant de la composition sociale du peuple juif, qu'il définit « une immense plèbe, une multitude de gueux » ; de ses migrations incessantes, qu'il attribue surtout au fait que le juif, étant très souvent sans profession, ne peut subsister par lui-même ; du sionisme, dans lequel il voit, avec Max Nordau, un mouvement d'instinct national, avec Pinsker, le moyen nécessaire d'une régénération nationale, et avec Th. Herzl, un remède contre l'antisémitisme. Pour lui, l'antisémitisme, ou plus exactement l'antijudaïsme, résulte non pas tant d'un antagonisme religieux que d'un conflit social, vieux d'ailleurs comme le peuple juif lui-même. Enfin, nous sommes avertis que si la nouvelle littérature hébraïque paraît avoir un grand avenir, par contre il n'y a pas d'art juif proprement dit.

Les Juifs d'aujourd'hui fournissent donc à ceux qui s'intéressent aux choses juives les renseignements les plus utiles. Regrettons seulement que l'auteur, qui est un ardent internationaliste, voie avant tout dans le judaïsme une essence de socialisme et que, libre-penseur, il ignore, dans les faits comme dans ses jugements, le rôle de premier plan tenu par Dieu au milieu de son peuple.

T. D.

Les contes du Talmud, transcrits par L. Berman. Paris, Rieder.

Ces extraits donnent une idée partielle de ce qu'est le Talmud, cette vaste et indigeste compilation de la pensée juive, et font connaître, à travers l'amas informe des légendes, sentences, fantaisies et maximes morales de la Haggada, quelque chose de la mentalité juive. Sans doute est-ce là le but poursuivi par l'auteur, désireux de nous initier à la richesse d'imagination et d'esprit des siens, aussi bien qu'à leur sagesse traditionnelle. Et nous nous garderons, suivant la recommandation de M. Fleg dans la préface du recueil, de voir dans cet ensemble de récits et de symboles aucun enseignement rigoureux, aucun article de la foi d'un juif.

T. D.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

Où trouver la sagesse ? [1]

Initiative et Discipline

Sapientia ubi invenitur ? et quis est locus intelligentiae ? Où trouver la sagesse et quel est le lieu de l'intelligence ? *Sapientia abscondita est ab oculis omnium viventium. Deus intelligit viam ejus et ipse novit locum illius.* La sagesse est cachée aux yeux de tous les vivants. C'est Dieu qui connaît son chemin et qui sait où réside l'intelligence. *Et dixit homini : Ecce timor Domini ipsa est sapientia et recedere a malo intelligentia.* Et il a dit à l'homme : La crainte du Seigneur voilà la sagesse ; fuir le mal, voilà l'intelligence. (Job. XXVIII, 12-28).

EMINENCE, MESSIEURS, CHERS AMIS,

« C'est un moment grave et décisif que celui où, l'enfance ayant disparu et la jeunesse ayant commencé, on voit s'ouvrir devant soi deux routes et on entend comme deux voix. L'antiquité en avait été frappée ; de là ce mythe profond et charmant d'Hercule entre le vice et la vertu[2]. »

Pensée sur laquelle s'arrêtait volontiers le grand éducateur, à qui je l'emprunte, Mgr Dupanloup, de la mort de qui nous célébrions récemment le cinquantième anniversaire.

Pensée qui nous saisit chaque année, à l'heure de la rentrée des facultés, lorsque nous voyons venir à nous une nouvelle génération d'étudiants.

1. Discours prononcé à la Messe du Saint-Esprit de l'Institut catholique de Paris, par S. Gr. Mgr Baudrillart, le 5 novembre 1928.
2. Mgr. LAGRANGE, *Vie de Mgr. Dupanloup*, t. III, p. 400.

Parmi eux, il en est dont la vie est fixée. Chers jeunes gens qui vous êtes pour toujours donnés à Dieu, qui poursuivez ici, dans une atmosphère de travail et de prière, vos études sacrées, vous savez quelle place vous tenez dans notre cœur et à quel point nous comptons sur vous pour donner l'exemple à tous et devenir vous-mêmes cette élite dont le clergé français a si grand besoin[1]. Déjà je vous l'ai dit et je vous le dirai encore. Souffrez qu'aujourd'hui ma pensée aille surtout à vos frères plus jeunes, à ceux qui sortent de leurs collèges et qui entrent dans la carrière.

De quel côté vont-ils s'orienter, maintenant qu'ils jouissent d'une plus grande indépendance ? Sauront-ils voir où est la véritable sagesse et quand ils l'auront reconnue, se décideront-ils à la suivre ? Sans doute ils se le demandent eux-mêmes ; et nous, leurs maîtres, nous nous le demandons avec angoisse.

N'est-ce pas la raison profonde et sacrée de la solennité qui nous rassemble dans cette chapelle, de cette messe du Saint-Esprit qui n'est pas une formalité, mais un sincère acte de foi ? Oui, chers amis, voilà pourquoi vos maîtres qui sont des croyants se trouvent en ce lieu saint pour vous y accueillir; pourquoi votre recteur considère comme un des premiers devoirs de sa charge de vous y faire entendre une parole de direction et d'élan ; pourquoi le chef vénéré du diocèse, en dépit du poids toujours croissant de ses labeurs et des services qu'il ne cesse de rendre à l'Eglise et à la patrie, — hier encore il les représentait à Vienne, avec quel éclat ! — ne cède à nul autre la présidence de notre messe de rentrée ; pourquoi enfin tous, des plus âgés aux plus jeunes, nous nous tournons suppliants vers l'Esprit Saint, afin qu'en chacune de vos âmes à la question qu'elles se posent : *Ubi est sapientia ? Qui est locus intel-*

1. On ne saurait trop recommander la lecture de l'article de Léon Merklen, dans *La Croix* du 4 octobre 1928 : *Un cri d'alarme. Le clergé français possédera-t-il demain l'élite intellectuelle dont il a besoin ?*

ligentiae ? il fasse retentir la réponse de Dieu : *Timor Domini ipsa est sapientia et recedere a malo intelligentia.*

Veni Sancte Spiritus !

I

Au début de son immortel sermon sur la *Loi de Dieu*, Bossuet, semblable à l'aigle à qui on devait un jour le comparer, se voit tout d'un coup élevé au sommet d'une haute montagne. De là, par un effet de la puissance divine, il découvre le monde, l'humanité, les races, les peuples, leurs coutumes diverses, les formes variées de leur activité et jusqu'aux ressorts secrets qui la mettent en jeu. « La mer, s'écrie-t-il, n'a pas plus de vagues quand elle est agitée par les vents qu'il ne naît de pensées différentes dans cet abîme sans fond ».

Interdit et confus, en face de cette infinité d'idées, de désirs, d'occupations, il s'arrête pour réfléchir : que ferai-je ? où me tournerai-je ? J'étudierai les voies qui s'ouvrent devant moi : *cogitavi vias meas.*

Mais de ce regard intérieur naît une inquiétude nouvelle : « Je suis né dans une profonde ignorance ; j'ai été comme exposé dans le monde pour savoir ce qu'il y faut faire ; et ce que je puis en apprendre est mêlé de tant de sortes d'erreurs que mon âme demeurerait suspendue dans une incertitude continuelle si elle n'avait que ses propres lumières ». Cependant il faut accomplir le voyage de la vie. Encore une fois, que ferai-je ? Où me tournerai-je ?

Voici qu'une parole descendue d'en haut se fait entendre : « Je suis, dit-elle, la voie, la vérité et la vie ; la voie assurée qui vous conduit sans incertitude ; la vérité infaillible, invariable, sans aucun défaut, qui vous règle ; la vraie vie de vos âmes qui leur donne un repos sans trouble ». Cette parole est celle du Christ Fils de Dieu, Sauveur des hommes.

« Pourquoi délibérer davantage ? Loin de moi doutes et inquiétudes ; loin de moi fâcheuses irrésolutions ! J'ai étudié

mes voies et j'ai tourné mes pas, ô Seigneur, du côté de vos témoignages ; *cogitavi vias meas et converti pedes meos in testimonia tua.* »[1]

La voie que de nous-mêmes nous ne pouvions trouver, c'est elle qui est venue à nous, selon la belle expression de saint Augustin : *ipsa via ad te venit !*[2]

Chers jeunes gens, vous aussi vous vous sentez des ailes pour monter ; jusqu'ici elles étaient trop faibles pour qu'il vous fût possible d'atteindre par vous-mêmes jusqu'aux sommets ; tels les petits de l'aigle, vous étiez portés sur les ailes d'autrui, parents ou maîtres. Mais l'heure est venue où ils vous tiennent pour assez forts ; ils vous abandonnent dans l'espace et ils vous disent : volez de vos propres ailes, et montez !

Vous voici sur les cîmes de ces études que l'on appelle supérieures. Quels horizons se découvrent à vous : systèmes de philosophie, théories scientifiques, problèmes de l'histoire, des lettres, de la philologie, de la morale, de la sociologie. Que de guides divers vous offrent leurs services, professeurs, écrivains, politiques ; divers par la pensée, souvent égaux par le talent et la puissance de persuader. Regardez-vous en arrière ? Que de courants successifs et parfois contraires parmi ceux qui, avant vous, furent les jeunes. Regardez-vous à côté, vers vos contemporains les jeunes d'aujourd'hui ? Là encore que de tendances divergentes ! L'idéal des uns s'oppose à l'idéal des autres. Et chacun expose le sien avec le charme de son sourire et de sa franche conviction ! Comment n'être pas pris de vertige ? De quel côté se tourner ? Que faire ? Que choisir ? *Sapientia ubi invenitur et quis est locus intelligentiae ?*

Votre esprit pourtant ne se présente pas comme une table rase. Ces parents et ces maîtres qui vous ont portés sur leurs ailes vous ont donné une éducation déterminée et inculqué les principes qu'ils ont jugés les plus capables de vous soutenir

1. Ps. CXVIII, 59. Bossuet, Sermon sur *La Loi de Dieu*, exorde.
2. Serm. 146, n° 4.

et de vous diriger dans la vie. Vous êtes les fils d'une double culture, l'une humaine, héritée dans ses traits essentiels de la Grèce et de Rome, modifiée au cours de son développement séculaire par le génie des différents peuples modernes ; l'autre surnaturelle, la culture chrétienne issue elle-même d'une vérité dogmatique et d'une loi morale absolues. Au moment de vous lancer dans la vie, parents et maîtres vous ont dit : Gardez fidèlement le dépôt que vous avez reçu ; c'est là votre premier devoir. Pour vous y aider, appuyez-vous sur ceux qui le partagent avec vous ; marchez côte à côte avec eux, entrez dans des cadres solides qui vous contiendront. Craignez l'ordre dispersé ! *Vae soli !*

Ces conseils ont trouvé en vous un écho, d'abord parce que votre conscience vous dit que c'est très réellement le dépôt de la vérité qui vous a été transmis et que ce serait faute grave et folie que de le compromettre; mais aussi parce que ces conseils correspondent à certaines de vos tendances, l'instintif besoin de discipline et d'affirmation qui est au cœur des jeunes. S'attacher à des chefs, penser sur un mot d'ordre, répéter avec assurance des jugements tout faits, oui c'est de votre âge et, si les chefs sont sûrs et les principes solides, c'est légitime, c'est utile pour l'action, à condition toutefois que cela ne tourne pas à l'expédient commode qui dispense de l'effort, tout en laissant l'illusion de la force. Cas qu'il nous a été donné plus d'une fois d'observer.

Mais, à côté de ces tendances, il en est d'autres ; à côté de ces conseils d'autres conseils. Une voix intérieure vous murmure, parfois vous crie : il est temps de penser par toi-même, d'être autre chose que la copie ou le reflet de ceux qui t'ont précédé dans la vie. Tendance individualiste, esprit d'initiative et d'examen, en face de la tendance à la discipline et à l'affirmation.

Les conseils en ce sens ne vous font pas défaut. D'excellents maîtres ne vous répètent-ils pas : Osez penser ! osez agir ! osez être vous-mêmes ! Donnez votre plein d'originalité !

Quand vos maîtres ne vous tiendraient pas ce langage, vos contemporains, vos camarades et parmi eux les plus intelligents, les plus vivants, seraient là pour vous exciter. Ne vous traînez pas dans l'ornière ! Laissez les vieux derrière vous ! Du neuf, il faut du neuf à tout prix. Lisez, goûtez, admirez tout ce qui réagit contre un passé aboli ! A ce prix vous recueillerez l'applaudissement des cercles où l'on cause ; vous serez tenu pour quelqu'un, peut-être vous ferez école.

Heureux encore, quand on ne va pas chercher en vous, pour les flatter, des tendances plus basses, je devrais dire des instincts. La passion bouillonne en vos cœurs et en vos sens ; elle risque de vous entraîner hors de la loi morale ; mais ne voyez-vous pas, vous dira-t-on, que la passion sera la source de votre progrès intellectuel, de votre originalité littéraire, de votre action sur les hommes, votre inspiratrice en un mot ? La religion pourtant vous arrête : on la profanera en tentant de vous persuader qu'elle est compatible avec la vie la plus sensuelle, avec l'abandon le plus consenti à la volupté.

Si le travail vous coûte, si l'étude vous paraît trop dure, qu'à cela ne tienne, vous chanteront encore ces sirènes, vous n'avez besoin ni de travail, ni d'étude ; regardez en vous. Soyez les témoins complaisants de votre vie intérieure ; un jour vous ferez part au public émerveillé de vos découvertes. Hélas ! que de vagues rêveries, que d'impuissants désirs vous aurez pris pour de hautes et originales conceptions de votre esprit !

Tableau véridique, n'est-ce pas, chers amis ; mais plus il est véridique, plus il vous laisse dans l'embarras.

C'est un mal de ne pas choisir ; c'est un mal de choisir trop tôt et de s'engager dans la vie sur des idées qu'on n'a pas mûries et rendues siennes ; c'est un mal plus grand de se réserver la liberté du choix par le reniement, fut-il provisoire, d'un passé chrétien. Que faire : *sapientia ubi invenitur ?*

Ne serait-il pas possible de concilier l'esprit d'initiative et l'esprit de discipline ? Ne serait-ce pas la véritable sagresse ?

Oui, chers amis, et les précieuses années qu'il vous est donné de passer dans une Université catholique ont précisément pour but de vous apprendre à les concilier, afin de vous permettre d'entrer dans la vie active en hommes et en chrétiens complets[1].

II

La première condition pour réussir, c'est de savoir exactement ce que l'on se propose ; une fois l'objectif bien établi, quels sont les moyens de l'atteindre ?

L'objectif de l'étudiant qui entre dans une Université doit-il être un renouvellement total de son être intellectuel et moral ? Doit-il faire table rase de ses années et de ses études antérieures, avec les conclusions qu'il en a tirées sous l'influence de ses parents et de ses maîtres, pour entrer dans un état d'âme qui ressemble au fameux doute méthodique de Descartes ? Assurément non ! L'étudiant vient à l'Université pour compléter ses précédentes études par des études nouvelles et pour refaire les anciennes avec un esprit nouveau, de telle sorte que les idées qu'il a acquises lui deviennent personnelles et se transforment en principes d'action. Ainsi il apprend à penser et à agir par lui-même.

Les études nouvelles ont le plus souvent un caractère professionnel ; elles vous mettent en état d'exercer dans le monde des fonctions déterminées ; bien conduites, elles contribuent à votre formation générale. Ainsi le droit, la médecine, les sciences économiques et commerciales.

Les autres études, philosophiques, littéraires, scientifiques, vous font faire un pas de plus dans cette possession de la culture humaine qu'ont inaugurée vos études secondaires. Leur résultat sera d'abord, je le crois, de vous attacher plus forte-

1. Sur les influences exercées sur les jeunes, on lira avec intérêt les *Chroniques* franches et hardies de René Johannet dans les *Lettres*, notamment celle de septembre 1928. Cf. François Mauriac, Souffrances du chrétien, *Nouvelle Revue française*, 1er octobre 28.

ment à cette sagesse de nos ancêtres spirituels, les Grecs et les Latins, qui est à la base de notre civilisation occidentale, mais de vous y attacher librement et sans exclusivisme ; vous ne demeurerez point fermés à ce que contiennent d'original et de fécond d'autres formes de la sagesse humaine, celles par exemple des peuples d'origine germanique, ou des peuples de l'Orient. Ainsi votre intelligence s'enrichira[1].

Mais, et ce sera le second résultat de vos études supérieures, votre raison reconnaîtra les bornes de toute sagesse humaine quelle qu'elle soit et donc ne s'inféodera totalement à aucune ; elle verra, comme Bossuet le proclamait, qu'aucune ne nous conduit à la vérité absolue et donc ne peut devenir la règle infaillible de notre vie : *sapientia abscondita est ab oculis omnium viventium*. Et cette considération vous déterminera à vous tourner volontairement et sciemment vers les témoignages divins : *cogitavi vias meas et converti pedes meos in testimonia tua*.

Vous entendrez vous aussi la parole du Christ : *Ego sum via, veritas et vita*. Vous voudrez aborder de plus près la sagesse éternelle et vous approcher de la lumière divine. Dans ce milieu savant et chrétien que sont nos Universités catholiques, vous reprendrez, vous referez vos études religieuses ; vous les referez en hommes et non plus en enfants, avec un esprit viril et sincère.

Vous ne reculerez pas devant les grands problèmes dont la solution a si profondément divisé la société moderne.

Quel exemple, mes amis, nous donne à tous, dans cette œuvre magistrale *Jésus Christ*, le savant et saint religieux, trop tôt ravi à l'Eglise, qu'il servait si bien, le père Léonce de Grandmaison ! Quelle science, quelle vigueur d'esprit, quelle loyauté !

Qualités aujourd'hui plus nécessaires qu'elles ne le furent jamais, précisément parce qu'il nous faut vivre dans une so-

1. Cf. tant de belles pages d'Henri Massis dans *la Défense de l'Occident* et les réflexions de Pierre Lasserre : *Retour au libéralisme*, dans les *Nouvelles littéraires* du 8 septembre 1928.

ciété partagée entre tant de courants et d'aspirations. En plein dix-septième siècle, Bossuet, que je ne me lasse pas de citer, disait déjà : « L'iniquité est entrée comme un torrent ; on ne peut plus noter les impies ; on ne peut plus les fuir ; on ne peut plus les retrancher, tant ils sont forts, tant ils sont puissants, tant le nombre en est infini ». Et il osait ajouter : « La maison de Dieu n'en est pas exempte »[1].

Si Bossuet était fondé à tenir un tel langage, que dirons-nous de la société d'aujourd'hui ?

Et c'est pourquoi, Messieurs et chers amis, je réclame des catholiques plus de science, plus de fermeté et plus de largeur d'esprit, en même temps qu'une parfaite loyauté.

Qu'ils ne se bornent pas à penser et à dire : tout le bien est de notre côté, tout le mal est de l'autre ; enfermons-nous dans notre tour d'ivoire et, du haut de notre certitude, condamnons ceux qui ne pensent pas comme nous !

Non, mille fois non ! Même en cet ordre d'idées, je ne craindrai pas de vous donner pour mot d'ordre : Osez penser, osez agir !

Fas est et ab hoste doceri ! Il est permis de recevoir des leçons de l'étranger, fut-il, sinon l'ennemi d'aujourd'hui du moins celui d'hier. Avez-vous lu, chers amis, les pages si étudiées, si riches de vues et d'idées, qu'un de vos plus savants maîtres vient de consacrer, dans la revue *Les Lettres*, à la vie intellectuelle, spirituelle, mystique, de la jeunesse catholique allemande la plus contemporaine ?[2] Il y montre comment, sur tous les terrains, « le catholicisme en Allemagne sort hardiment de la retraite d'ombre, où il se tenait à la fois enfermé et humilié ».

Nous aussi, catholiques français, sortons de notre retraite d'ombre, de l'attitude passive qui a été et qui, trop souvent encore, est la nôtre ; répondons à la critique adverse par des

1. Sermon sur l'Eglise, 3e point.
2. Le comte Robert d'Harcourt. Valeurs spirituelles et mystiques dans l'Allemagne contemporaine. *Lettres*, d'août à octobre 1928.

œuvres originales et fortes, non par des invectives ou de timides plaidoyers ; défendons les positions légitimes et vraies qui sont les nôtres par des méthodes et des procédés efficaces ![1]

O le magnifique usage de l'esprit d'initiative et de personnalité que vous sentez en vous, chers étudiants, et dont vous saurez faire éclore les fruits !

***

Nous voulons bien ; mais n'est-ce pas un beau rêve ? *Timor Domini ipsa est sapientia et recedere a malo locus intelligentiae.* Cet oracle divin ne nous marque-t-il pas que la crainte et l'abstention sont le parti le plus sûr ? Quel sera notre sort si nos audaces nous trompent ? D'un mot vous évoquiez tout à l'heure les divers mouvements qu'avait déchaînés nos aînés, ou qu'ils avaient suivi avec enthousiasme ? Quelle fut la fin de la plupart ? Dites-nous seulement ce que vous avez vu, depuis que vous êtes en âge de suivre les événements qui ont marqué l'histoire de la pensée catholique. Soyez sincère, puisque vous nous recommandez de l'être ! Quand vous étiez enfant ou adolescent, vous avez connu des hommes généreux, pleins de foi et de talent, qui avaient cru, comme ils disaient, réconcilier l'Eglise et la Société moderne ; l'Eglise leur signifia qu'ils avaient fait fausse route. Après une tempête de haine et d'incrédulité dont vous fêtes témoin au début de votre carrière universitaire, une partie de la jeunesse la plus cultivée se retourna vers l'Evangile et l'un de vos maîtres[2] commença un écrit célèbre par ces mots : « Une rumeur se répand ; la génération nouvelle revient à Jésus-Christ ». Leur tentative néo-chrétienne ne trouva pas grâce. D'autres parurent alors qui prétendirent résoudre le conflit de la science et de la foi ; même dénouement ! D'au-

1. Cf. dans les *Lettres*, de mars à octobre 1928, les réponses à l'enquête : *La crise des élites et les catholiques français ;* notamment la réponse de M. Charles Loiseau (août 28).
2. Léon Ollé-Laprune.

tres travaillèrent à rapprocher la démocratie de l'Eglise ; d'autres, au contraire, proclamèrent la vertu du principe d'autorité et, remontant à la tradition politique et nationale, crurent du même coup affermir la tradition religieuse. Ils ne furent pas plus heureux. Comment ne pas se sentir tentés de découragement ?

Messieurs, serrons de près la question : elle en vaut la peine.

Jetez un coup d'œil sur l'histoire de l'Eglise et vous serez obligés de convenir que souvent, très souvent, c'est par de telles marches et contremarches qu'en son sein a progressé la vérité.

L'esprit humain est naturellement porté à l'excès. Dieu lui a dit comme à la mer : « Tu iras jusque là et tu ne passeras pas plus outre : *usque huc gradieris et non procedes amplius* (Job. XXVIII, II). Il veut passer plus outre, et alors il erre, soit qu'il ait tenté plus qu'il ne peut, soit que, partant d'un point de départ juste, il ait trop abondé dans un sens.

Dieu a institué l'Eglise pour marquer à l'esprit humain les bornes qu'il ne doit pas franchir et lui signifier quand il est temps de faire machine en arrière ; ainsi successivement, en réaction contre une erreur ou contre une opinion excessive, ont été définis un grand nombre de nos dogmes. Si c'est une loi générale, pourquoi nous étonner ou nous plaindre outre mesure, quand elle atteint tel ou tel des nôtres ?

Est-ce à dire que, même au cas où une erreur a été commise, les efforts de ceux qui ont travaillé de bonne foi doivent être tenus pour totalement perdus ? Non, car ils ont mis en lumière certains points de vue et provoqué l'exposé juste et complet de la doctrine.

Donc, grâce à un sens catholique avisé et à une étude sérieuse des problèmes, nous tâcherons de ne pas nous égarer, soit dans le domaine de la pensée, soit dans celui de l'action.

Nombreux, très nombreux sont ceux qui n'ont jamais erré, jamais suivi de mauvais bergers. L'histoire de l'Eglise est là pour en rendre témoignage.

Mais si, par malheur, il nous arrive de sortir du droit chemin et que l'Eglise nous le déclare, accueillerons-nous ses avertissements avec un esprit de défiance à son égard et de confiance en nous-mêmes ? Irons-nous, suivant une ingénieuse comparaison récemment employée[1], jusqu'à imiter le geste du jeune Spartiate qui cachait sous son vêtement un renard dérobé ? Nous laisserons-nous, comme lui, dévorer les entrailles, plutôt que d'avouer notre erreur ?

A Dieu ne plaise ! Nous aurons le mâle courage de nous incliner ; nous saurons revenir sur nos pas. Pour nous trouvera son application la divine parole : *Ecce timor Domini ipsa est sapientia et recedere a malo intelligentia.*

Catholiques, nous devons croire et nous croyons que c'est par l'Eglise que Dieu nous parle. Contre les égarements de l'esprit humain, il n'y a qu'un recours, s'en rapporter à l'Eglise, interprête de la doctrine et de la loi. Nous rebeller quand l'autorité souveraine a prononcé, soit par un enseignement doctrinal, soit par un commandement formel, c'est nous mettre hors de l'Eglise. Or, dit saint Augustin, « celui qui est hors de l'Eglise, il ne voit, ni n'entend ; celui qui est dans l'Eglise, il n'est ni sourd, ni aveugle : *extra illam qui est nec audit nec videt ; in illa qui est, nec surdus, nec cœcus est*[2] ».

Soumission difficile, me répondrez-vous, dure parfois, même très dure. Je n'en disconviens pas. Croyez-vous pourtant qu'une âme vraiment chrétienne et catholique ne souffre pas davantage dans sa résistance à l'Eglise ?[3]

1. Par M. Robert Honnert, dans son intéressante étude : *La jeunesse et l'éternité. Lettres* d'août 1928, p. 441.
2. *In Psalm.* 47, n° 7.
3. Je ne résiste pas au plaisir de citer ce beau passage de Robert Honnert, dans l'article mentionné plus haut : « Détourner de nous la lumière divine ne nous rend pas heureux. L'âme souffre toujours dans la résistance. Pas de joie sans harmonie. Et nous nous écartons de l'harmonie si notre volonté ne se fond pas dans la volonté divine. Les sacrifices refusés retombent sur le

Encore s'il se pouvait découvrir un autre remède qu'une telle soumission ? Mais non ; en dehors de cette solution, il ne reste que le libre examen, c'est-à-dire la négation de l'autorité, d'une autorité dont on reconnaît la divine origine.

L'esprit de discipline est donc le salutaire et l'unique correctif de l'esprit d'initiative ; tous deux se peuvent accorder, j'espère vous l'avoir démontré. Demandons à Dieu de nous les donner l'un et l'autre !

S'il en est parmi vous, chers amis, qui, dans tout l'élan de leur jeunesse, se soient laissés séduire par des théories qu'ils croyaient bonnes et que l'Eglise improuve, qu'ils ne demeurent pas sourds à ses appels ! Après vingt et un ans écoulés, je leur redirai les paroles que j'adressais à quelques-uns de leurs ainés qui souffraient eux aussi et de la même manière : Vous êtes catholiques ; vous voulez servir l'Eglise, vous êtes jeunes; vous avez l'avenir devant vous. De grâce, ne croyez pas que tout est fini pour vous, parce qu'il vous faut renoncer à une idée qui vous fut chère et que vous n'aviez même pas eu le temps de vous rendre personnelle. Pensez à l'Eglise, votre mère, qui vous regarde comme ses enfants, qui espère beaucoup de vos efforts, qui veut se faire honneur de vous. Servez la, glorifier la aujourd'hui par votre sacrifice, en attendant qu'avec tous vos frères vous la serviez et la glorifiiez par la fécondité d'initiatives disciplinées que tendrement et joyeusement elle bénira[1]. Ainsi soit-il !

Alfred BAUDRILLART,
archevêque de Mélitène,
de l'Académie française.

cœur en une pluie d'amertume. Qui se refuse à Dieu tombe dans les ténèbres, et dans des ténèbres d'autant plus lourdes que l'âme est plus choisie, que le refus est plus subtil. »

1. Sermon pour la messe du Saint-Esprit, 4 novembre 1907 : *Principe et esprit modernes; principe et esprit chrétiens.*

Les facteurs psychologiques du culte populaire des saints

A propos de saint Vincent de Saragosse

Une des caractéristiques de la dévotion catholique et qui la distingue le plus de la piété protestante, c'est assurément le culte des saints. La polémique hétérodoxe, forcenée dans son iconoclasme au XVI[e] siècle, reste toujours aussi intarissable et aussi prévenue sur ce chapitre. Il faut que le romanisme soit une survivance du paganisme idolâtrique : c'est là une des positions les plus assurées de la controverse. Relisons le libéral et éclairé Auguste Sabatier, esquissant la psychologie catholique[1].

Entre la terre et le ciel, on voit apparaître toute l'antique hiérarchie des dieux, demi-dieux, héros, nymphes ou déesses, remplacées par la Vierge-Mère, les anges, les diables, les saints et les saintes. Chaque ville, chaque paroisse, chaque fontaine a son patron et sa patronne, son gardien tutélaire à qui l'on s'adresse plus familièrement qu'à Dieu pour en obtenir les bénédictions temporelles et les grâces de chaque jour. Les saints ont leurs spécialités comme les petits dieux d'autrefois. L'un guérit de la fièvre et l'autre des maladies de la peau. Celui-ci protège les voyageurs et celui-là garde les moissons ou sauve le bétail ; un troisième est tout-puissant pour faire retrouver les objets perdus ou donner des héritiers aux maisons menacées de deshérence. Avec cette mythologie renaissent toutes les superstitions jusqu'au fétichisme le plus naïf : pèlerinages, chapelet et litanies, vénération des images et des reliques, signes de croix, rites et sacrements conçus et célébrés à la mode des anciens mystères. Et tout cela s'est fait avec une sorte d'inconscience, par une progression lente, et, souvent, par l'effet d'un zèle qu'on croyait chrétien.

1. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* ; Paris, Fischbacher, s. d. ; p. 234-235.

Il serait sans intérêt de poursuivre la citation comme sans profit d'ouvrir une discussion. Sur le fond de la question, il ne peut y avoir d'accord possible entre un libre penseur et un croyant, fût-il même puritain ou huguenot, car ils ne s'entendront même pas sur la valeur religieuse de rites ou de prières, tels que le sacrifice, les sacrements ou le culte de dulie. Quant à l'accessoire, l'apologétique catholique fait depuis longtemps de larges concessions à l'esprit critique. Car, si l'Eglise a eu le souci prépondérant de conserver intact le dogme chrétien et de le préserver de toute altération, elle s'est montrée beaucoup plus tolérante à l'endroit du culte des saints sur lequel s'est rabattue, si l'on nous pardonne l'inconvenance de cette expression, la libre fantaisie des imaginatifs, des poètes et des orateurs, comme aussi l'indiscret engouement des suppliants La vie des saints est devenue le terrain d'élection de la légende, d'une *légende dorée*, dirons-nous en démarquant le titre du fameux ouvrage de Jacques de Voragine ; le culte des saints et de leurs reliques 'est révélé, ici et là, trop souvent, le refuge des tendances superstitieuses, quasi indéracinables, de l'esprit humain, l'asile des vaines observances, fleurant parfois la magie et le paganisme.

On ne définit pas une institution par ses abus. Le fait général, celui dont un chrétien n'a qu'à s'enorgueillir et à s'édifier, c'est qu'au-dessous de l'adoration de la Sainte Trinité et de l'Humanité sacrée du Verbe Incarné, la vénération des martyrs et des confesseurs occupe et a occupé, au moyen âge surtout, une place immense dans la piété du populaire. En dépit de l'axiome : « Il vaut mieux s'adresser à Dieu qu'à ses saints », les timides pécheurs se sont obstinés, sans grand dommage au demeurant, à vouloir se couvrir de la recommandation des amis de Dieu pour paraître devant Dieu lui-même.

Dès le IIIe siècle, l'usage s'introduit et triomphe peu après, de donner aux nouveaux-nés un nom de saint pour qu'il ait ainsi un protecteur attitré au cours du périlleux voyage de la vie. Au ve siècle s'affirme la règle, aujourd'hui sans exception : pas d'église ou de chapelle sans patron céleste. Le nombre est incalculable de simples localités, dans tout l'univers chrétien, qui portent le nom du Christ, de la Vierge ou des saints. Les villes et les nations elles-mêmes suivent l'exemple des paroisses et des monastères : Paris prend pour patronne la vierge de Nanterre, sainte Geneviève, la

France saint Michel au péril de la mer; l'Espagne saint Jacques de Compostelle, la Hongrie saint Etienne, l'Angleterre échange, au XIIIe siècle, Edouard le Confesseur contre saint Georges, son protecteur.

A dater du IVe siècle au plus tard, nombre de martyrs et de confesseurs reçoivent une biographie, ou, à son défaut, une légende. Une immense littérature hagiographique s'inaugure, édifiante, romanesque, souvent, hélas ! monotone et artificielle, d'une prodigieuse fécondité, et d'une non moins étonnante popularité, débordant par son ampleur toutes les littératures classiques. On exhume les corps saints ; on se les partage ; on se les dispute ; on se les dérobe ; on les dépose dans des châsses qui sont parfois des chefs-d'œuvre d'orfèvrerie et de peinture.

Lorsque les corporations d'artisans s'organisent en confréries religieuses, elles n'ont garde de se priver d'un protecteur céleste dont la profession sur la terre ait correspondu à leur respective spécialité. La parenté spirituelle n'a pas cessé depuis entre saint Honoré et les boulangers et pâtissiers, saint Joseph et les charpentiers, saint Eloi et les orfèvres et ferblantiers, saint Paul et les cordiers, les saints Crépin et Crépinien et les cordonniers, sainte Barbe et les mineurs, saint Pierre et les poissonniers, saint Jacques le Majeur et les pèlerins, les saints Cosme et Damien et les apothicaires, saint Luc et les médecins et aussi les peintres, saint Yves et les avocats, sainte Catherine et les philosophes.

La dévotion du populaire devient aisément exigeante, intéressée, indiscrète, presque indécente. Il faut que les saints se spécialisent dans quelque catégorie de bons offices à rendre à leurs clients. On fait à quantité d'entre eux une réputation de praticiens. Leur amour-propre est engagé à le défendre. Saint Blaise guérit les maux de gorge[1] ; il suffit pour cela que le prêtre encadre le col du patient entre deux cierges croisés, tandis qu'il récite un *Oremus*. Sainte Apolline, à qui le bourreau arracha cruellement toutes les dents avec des tenailles, calme les névralgies dentaires. Saint Loup, évêque de Troyes, guérit les loupes : son nom l'indique assez. Saint Stapin de Dourgne (Tarn) est la consolation des goutteux podagres et chiragres, en France et même à Milan[2]. Saint Stamp à Anhée

1. En raison d'un miracle opéré de son vivant. Voir sa légende au *Bréviaire*, le 3 février : *In illis [aegrotis] puer fuit qui, desperata a medicis salute, transversa spina faucibus in-haerente, animam agebat.*
2. Abbé Antonin Montagné, *Saint Stapin* ; Albi, 1910, in-8° de 211 pages.

en Wallonie est un orthopédiste expert : il redresse les jambes des enfants cagneux. Le fameux saint Roch, et aussi le martyr saint Sébastien, sont invoqués contre la peste et toutes les contagions. Saint Marc protège les semailles et la végétation renaissante : la procession du 25 avril avec chant des litanies est entrée dans la liturgie officielle. Saint Hubert, évêque de Liége, est invoqué contre la rage, et rabat le gibier vers le chasseur. Le populaire saint Christophe préserve de la mort subite et sa médaille est le palladium des automobilistes. On disait jadis :

Christophorum videas,
Postea tutus eas.

Cette confiance des peuples, en soi des plus légitimes, ne dérive pas le moins du monde — l'histoire le prouve[1] — du culte des dieux et demi-dieux, comme on l'avance à la légère ; elle se fonde sur un dogme authentique du *Credo*, la communion des saints. Si les militants d'ici-bas peuvent aider de leurs suffrages les souffrants du Purgatoire, à plus forte raison les victorieux de l'au-delà ont-ils la faculté de faire bénéficier les uns et les autres de la puissance de leur intercession. Les élus du Paradis nous connaissent et s'intéressent à nos luttes ; ils reversent sur nous leurs mérites, en réponse à nos requêtes, dans la mesure que Dieu autorise. La vénération de leurs reliques n'est qu'une extension des honneurs rendus à nos morts, auxquels est promise, à la consommation des siècles, la résurrection corporelle. Telle est la religion traditionnelle des chrétiens qui n'a rien en soi de superstitieux.

Quant à l'expression, variable selon les temps et les lieux, qu'ils donnent à leur foi, elle leur appartient en propre, et l'Eglise, gardienne de l'absolu, n'en garantit pas toutes les modalités. Dans la manifestation contingente du culte des saints, dans ce qu'on pourrait nommer le folklore des saints, se peint l'âme des croyants au cours des siècles. Cette âme est créatrice de représentations, d'images, de récits, de gestes héroïques, d'imitations sublimes, voire aussi de vulgaires recettes. C'est d'elle qu'est issue toute une végétation exubérante, parfois déconcertante ou même parasitaire, de pratiques dont il faut plutôt sourire que se scandaliser.

On voudrait s'essayer à montrer ici l'action de cette âme popu-

1. Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques* ; Bruxelles, 1906. Chap. VI. *Réminiscences et survivances païennes.*

laire dans l'histoire du culte rendu à saint Vincent, diacre espagnol qui subit le martyre à Valence vers 303[1]. Ce culte lui doit tout, car les documents contemporains restent obstinément muets sur les péripéties du drame. Pour le diacre de Saragosse, comme pour le fameux saint Nicolas, évêque de Lyre en Asie mineure, qui fut très obscur en sa vie et très illustre après sa mort, tout le succès semble dépendre de relations mystiques entre l'intercesseur et ses suppliants, relations inaccessibles à l'analyse rationnelle. Si saint Vincent eut tant de vogue dans la chrétienté pendant plus de mille ans, c'est qu'il fut très pitoyable à ceux qui l'invoquaient, c'est que sa médiation surnaturelle fut exceptionnellement rémunératrice. Les autres facteurs de son succès sont secondaires. La tâche de l'historien est de les découvrir, sans prétendre déterminer au juste la mesure de leur efficacité. Ils dérivent tous d'ailleurs de la foi, d'une foi qui versa fréquemment dans la crédulité. On s'appliquera donc à la voir à l'œuvre soit dans la création de la légende, soit dans l'invention et la vénération des reliques, soit enfin dans les motifs du patronage et l'attribution des spécialités.

I. La légende

C'est évidemment à la haute idée qu'inspirait aux fidèles clients de saint Vincent le souvenir de son martyre que nous devons la rédaction de ce qu'on nomme sa *Passion*, c'est-à-dire le récit détaillé des combats qu'il soutint jusqu'au terme de la vie pour le Christ. Cette Passion circulait dans les milieux chrétiens au début du ve siècle, à savoir cent ans au plus après l'événement. Saint Augustin à Hippone la faisait lire à l'église cathédrale au jour anniversaire du saint, le 22 janvier, et prononçait aussitôt après un panégyrique. Ses tachygraphes nous ont conservé quatre de ces sermons. Une fois, il prétexta la longueur de la lecture pour abréger son propre discours. On doit induire de ces faits que cette passion, au point de vue tant littéraire que religieux, était une réussite, car saint Augustin témoigne lui-même que la lecture à l'office liturgique d'œuvres pareilles était rare et exceptionnelle. Le diacre

1. Voir notre mémoire : *Saint Vincent de Saragosse*, dans la *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, juillet 1927 ; tome XIV, p. 307-358. Cette étude nous dispense de donner ici nos références. Elle est d'ordre purement critique et ne dépasse point dans l'analyse des documents le XIVe siècle. Outre son point de vue qui est différent, notre présent article qui utilise nos précédentes conclusions, y ajoute dans sa troisième partie, des données inédites sur le folklore du saint.

de Saragosse était devenu rapidement un des plus célèbres héros de l'Eglise : son culte avait conquis tout le monde chrétien. « Partout où s'étend l'Empire romain et retentit le nom du Christ, proclame le même saint Augustin, quel est le pays, quelle est la province où l'on ne célèbre avec joie l'anniversaire de Vincent ? » Pareille chose ne pouvait être dite, à cette époque, que d'un nombre relativement restreint d'amis de Dieu : les apôtres, les saints de l'Evangile, quelques martyrs que leurs Actes avaient rendus illustres : Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Pothin de Lyon et ses compagnons, Cyprien de Carthage, certains papes de Rome. Aussi bien, Vincent prendra-t-il place dans la litanie des saints après Etienne de Jérusalem et Laurent de Rome.

De même qu'elle avait servi de thème aux discours de l'évêque d'Hippone, la passion inspira le plus grand poète chrétien de l'époque, l'Espagnol Prudence. Celui-ci a glorifié son compatriote en une langue admirable dans deux hymnes de son *Peristephanon*, l'une consacrée aux *Dix-huit martyrs de Saragosse*, l'autre, de 576 vers octosyllabiques, entièrement réservée à lui. C'est un traitement tout de faveur.

La passion en prose, lue par l'orateur et le poète, n'a pas survécu dans sa forme primitive. C'était un texte vivant, impersonnel, liturgique. Il fut augmenté, adapté, remanié dans des versions plus étendues, résumé dans des leçons brèves que nous possédons. Mais, nulle version n'est plus voisine de l'original que le poème de Prudence, composé au plus tard en 405.

Or, que nous lisions la passion primitive à travers les strophes de Prudence ou dans ses remaniements en prose qui s'échelonnent peut-être jusqu'au IXe siècle, cette pièce nous apparaît comme n'appartenant pas au genre proprement historique, mais à celui du roman historique[1]. Ce n'est pas ici le lieu d'en faire la démonstration[2]. Pour ne point passer outre à cette affirmation sans en esquisser une ombre de preuve, disons seulement que dans les Actes authentiques, datés, véridiques, des martyrs, le juge ne discute pas théologie avec l'accusé, l'interrogatoire est bref, correct, courtois, humain même le plus souvent, le supplice généralement unique, la résistance physique des héros limitée et moyenne, les interven-

1. H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* ; Bruxelles, 1921.
2. Je renvoie le lecteur à mon mémoire indiqué ci-dessus.

tions de la puissance divine, absentes ou très sobres. Au contraire, dans la passion de saint Vincent, Dacien, un persécuteur renommé, croise le fer dans une joute oratoire avec le dialecticien qu'est l'éloquent lévite, cela dans le prétoire même ; invectives et insultes alternent copieusement ; Vincent survit à des tourments prolongés dont un seul aurait dû venir à bout de sa résistance physique : chevalet, ongles de fer, sel brûlant et graisse fondue, versés sur les plaies vives, braise ardente sous le gril. Saint Augustin, stupéfait, le compare à une argile réfractaire : il y a de quoi. Enfin, le merveilleux s'y épanouit sans retenue : apparition du Christ et des anges, conversion du bourreau, prodiges variés sur la relique du martyr.

Si saint Vincent n'a qu'une légende au lieu d'une histoire authentique, quelle en est la raison ? C'est que les témoins de son martyre, même ses collègues du clergé, n'ont pas pris le soin de consigner questions et réponses à l'audience du persécuteur, ni de prendre copie des pièces officielles au greffe du tribunal, accessible à tous, ni de relater les péripéties du supplice jusqu'à la mort glorieuse et à l'ensevelissement. Nous possédons de tels récits, émouvants, plus qu'on ne peut dire, dans leur sobriété et leur simplicité, mais pour un très petit nombre de martyrs. En immense majorité, les héros de l'antiquité chrétienne sont morts sans que l'on songeât autour d'eux à consigner sur le parchemin ou la pierre autre chose que leur nom, avec une date. Les contemporains ont encore réveillé, leur vie durant, le souvenir de la tragédie. Puis, l'oubli a tout recouvert, sauf le nom, la qualité du martyr, le jour de son triomphe, le *dies natalis*. Quant au lieu de l'exécution, il est marqué, en général, par celui de la sépulture. Les fidèles viennent faire toucher des linges, des étoffes précieuses au tombeau, et les retirent chargés d'une vertu surnaturelle. Ils savent que c'est un martyr, mais ils seraient bien embarrassés pour raconter en détail le genre de mort par lequel le héros a glorifié Dieu.

Cependant tel sépulcre devient plus glorieux que les autres : les guérisons s'y multiplient. Les pèlerins arrivent de loin. Une *memoria* s'élève sur le tombeau. Les visiteurs étrangers de retour chez eux proclament la puissance du thaumaturge. Des évêques inscrivent son nom dans le martyrologe de leur église et célèbrent son anniversaire. La vogue s'empare de lui : c'est le saint du jour. Nous connaissons ces pieux entraînements de la piété populaire.

On veut savoir par le menu les péripéties du combat qu'il a soutenu. Les historiens et annalistes sont à court. Un poète, un romancier se rencontre qui, s'aidant des passions antérieurement parues, puisant ici et là, reconstitue idéalement la scène et supplée ainsi à l'injuste silence des contemporains comme à la perte des documents officiels.

C'est l'heureuse fortune qui échut à saint Vincent. Sa geste est une œuvre d'imagination, et, en un certain sens, d'érudition ; car, on y reconnaît aisément les lieux communs, les motifs, les passe-partout de l'hagiographie courante, des réminiscences littéraires, et, en outre, toute la rhétorique du genre. C'est un roman à thèse, une histoire pragmatique. Vincent fit honneur à son nom qui signifie le Victorieux. Il triompha par la parole, à l'exemple du protomartyr, son ancêtre dans le diaconat, de la sophistique de son juge ; il triompha de la pire passion, ayant été brûlé à petit feu sur un lit de fer, comme le diacre de Rome Laurent ; il triompha même, après sa mort, des sévices exercés sur sa dépouille. Puisque l'écrivain campait son héros hors de l'histoire, il n'était aucun mérite, aucune faveur céleste qu'il ne jugeât convenable de lui attribuer, les règles du goût et de la vraisemblance à peu près respectées.

Que peut-on retenir pour l'histoire proprement dite de ce roman héroïque ? Tout juste ce qu'il emprunte aux monuments, à l'archéologie, à la liturgie, à la tradition ecclésiastique, c'est-à-dire le nom du martyr, sa qualité, son pays d'origine, le lieu où il rendit son témoignage au Christ, l'endroit de sa sépulture, le jour de son anniversaire. Il n'est peut-être pas prudent de conserver davantage. Cela suffit amplement à fonder notre dévotion. Nous inscrirons donc dans les fastes de l'histoire ce résidu essentiel : Vincent était diacre de l'évêque Valère à Saragosse. Il fut exécuté pour le Christ à Valence, en Espagne, vers 303, un 22 janvier. Ses cendres étaient vénérées dès le IVe siècle dans une chapelle ou basilique, sous l'autel, dans le faubourg de Valence, hors les murs.

C'est tout probablement pour l'histoire ; mais c'est trop peu pour l'art, sculpture et peinture[1]. L'iconographie ne se targue pas

1. On trouvera quelques données à ce sujet dans L. J. Guénébault, *Dictionnaire iconographique*, Migne, 1850, et dans G. Demay, *Le costume au moyen âge d'après les sceaux*. Paris, 1880 ; p. 496. A ajouter : à la Cathédrale de Châlons-sur-Marne, un splendide vitrail du XVe siècle, représentant le diacre debout, « nimbé, tête nue avec une large tonsure, une palme à la

de critique. Elle représentera Vincent en costume de diacre, une palme à la main : rien de plus conforme, sauf la dalmatique, à la réalité historique. Elle figurera parfois à ses côtés un ange, lui montrant le ciel de son bras levé et, à ses pieds, des instruments de supplice : c'est que le martyr, lorsqu'il fut jeté dans un cachot obscur jonché de tessons anguleux, y reçut la visite du Christ lumineux, entouré de ses anges. Plus souvent, Vincent est accompagné d'un corbeau et d'un loup[1]. Pourquoi ? C'est que sa noble dépouille, lorsque, par ordre de Dacianus, elle fut exposée aux bêtes de proie dans la campagne de Valence, un corbeau intrépide la défendit contre les profanations d'un énorme loup — *immanem lupum*. Retenons encore de la légende que ce même corps saint, épargné par la dent des fauves, lorsqu'il fut immergé en haute mer par ordre du persécuteur, une vague officieuse et obligeante le ramena sur la grève, enveloppé dans une blanche écume, et l'enfouit sous les sables pour le sauver de la rage de l'ennemi. Nous comprendrons ainsi pourquoi certains riverains de la Loire, exposés aux crues du fleuve, se mettent sous la protection puissante de ce rescapé d'un naufrage[2].

II. Les reliques

La gloire posthume du diacre de Saragosse s'est exprimée surtout dans l'histoire plus que millénaire de son corps saint. Il y a dans cette suite des événements deux moments saillants auxquels il faut s'arrêter : celui des origines jusqu'au VI[e] siècle, et celui de l'époque carolingienne, le plus dramatique et le plus connu.

Pendant les trois premiers siècles de son histoire, l'Eglise chré-

main droite, un livre à la main gauche et revêtu de la dalmatique ». Cf. Chanoine Lucot, *Les verrières de la cathédrales de Châlons*. — A l'église Saint-Vincent de Rouen (XV[e] siècle) : vitrail du XVI[e] siècle représentant le diacre martyr debout, tenant l'évangile d'une main et trois épées dans l'autre ; autre vitrail au pourtour du chœur, même époque, racontant en huit panneaux l'histoire du saint. « Deux tapisseries (XVI[e] siècle), qui ornent les jours de fête les piliers du transept, sont des triptyques représentant les scènes du martyre. » (Renseignements obligeamment communiqués par M. Henri Hamel, curé de cette paroisse). Dans la cathédrale de Bourges, à la troisième chapelle absidiale, superbe vitrail (XIII[e] s.) présentant les scènes du martyre. Cf. A. Martin et Ch. Cahier, *Vitraux peints de Saint-Etienne de Bourges*, Paris, 1841 et 1860. — La plus ancienne représentation est, sans doute, celle de la procession des saints, en mosaïque, à Sant'Apollinaire Nuovo, à Ravenne, du VI[e] siècle.

1. Ainsi dans une verrière de la cathédrale de Chartres (XIII[e] siècle).

2. Veuves et Cour-sur-Loire (Loir-et-Cher) deux anciennes paroisses de la Touraine, sous le vocable de saint Vincent. (Renseignement communiqué par M. F. Chauvin, curé de Veuves.)

tienne ne souffrit ni l'exhumation des corps saints, ni leur translation, ni surtout leur morcellement et la dispersion des fragments[1]. Au reste, la loi romaine protégeait l'inviolabilité des sépultures : alors comme aujourd'hui, le permis d'exhumer n'était accordé que par des autorités supérieures. Les papes tinrent fermement la main à la défense de ce qu'on appelait la coutume romaine — *romana consuetudo* — qui contrasta bientôt avec la tolérance et les renoncements inconsidérés des autres églises. C'est à leur rigorisme en cette matière que nous devons de pouvoir vénérer en toute confiance les corps de saint Pierre au Vatican, de saint Paul sur la voie d'Ostie, de saint Laurent sur la voie Tiburtine. Saint Grégoire le Grand, au début du VIIe siècle, refusait catégoriquement de donner le chef de saint Paul à l'impératrice elle-même. Pour rapprocher d'eux, de leur corps malade, de leurs membres endoloris, dans un commerce intime et constant, dans une douce familiarité, ces thaumaturges bienfaisants, les fidèles n'avaient d'autres ressources que de recueillir la poussière de leur tombeau, de prélever une portion d'huile dans les lampes qui brûlaient auprès, afin d'en oindre leurs yeux, leurs lèvres, leur langue, les parties malades de leur corps, ou surtout d'étendre sur le monument ou le sarcophage des morceaux d'étoffe qui s'imprégneraient de la vertu du saint. L'efficacité de ces reliques représentatives ne le cédait en rien, affirmait-on, à celle des reliques réelles.

C'est dans l'Orient chrétien que se fit jour, au cours du IVe siècle, une conception nouvelle dans la vénération des corps saints. Tout scrupule fut levé. On fouilla les sépultures pour enrichir d'ossements sacrés églises et particuliers. La dispersion des reliques ne s'arrêta plus. L'Occident s'autorisa bientôt de l'exemple de saint Ambroise pour entrer dans cette voie. Rome même fut vaincue par les circonstances. En présence des atrocités inouïes de la guerre gothique, au VIe siècle, des entreprises audacieuses et des rapts qui signalèrent l'avance lombarde au VIIIe, des incursions sarrasines au IXe, les pages se virent contraints de dépeupler les catacombes foraines et de transférer dans les basiliques de l'intérieur les squelettes sacrés, au risque de provoquer leur démembrement.

On peut donc croire, conformément à ces données générales de

1. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs* ; Bruxelles, 1912. — *Sanctus : essai sur le culte des saints dans l'antiquité* ; Bruxelles, 1927.

l'histoire, que la tombe de saint Vincent sous les murs de Valence resta intacte au cours des IVe et Ve siècles. Les seules reliques du saint que l'on pût emporter, c'étaient les linges sanctifiés par le contact du sarcophage, des *sanctuaria* ou *brandea*, ou bien encore les objets et ornements qui avaient été à son usage. Précisément, au début du VIe siècle, Saragosse s'énorgueillissait de posséder l'étole (*stola*) de son illustre compatriote. C'est ce que raconte Grégoire de Tours, et aussi comment elle la perdit. Le fils de Clovis, Childebert, roi de Paris, vint, en 531, assiéger à Saragosse le roi wisigoth Amalaric, son beau-frère, pour le châtier des mauvais traitements qu'il avait fait subir à la reine, fille aussi de Clovis. La colère du justicier ne put être apaisée que par la cession du précieux vêtement. Pour le conserver et le vénérer, Childebert fonda, au faubourg de Paris, un monastère qu'il plaça sous le patronage du martyr et qui, ayant abrité depuis la dépouille de saint Germain, évêque de la capitale, fut désormais célèbre sous le vocable de Saint-Germain-des-Prés.

A cette époque, la dissémination, et même, hélas ! la vente des reliques par des colporteurs, revêtus parfois de la robe monastique, non seulement des reliques représentatives, mais aussi des ossements se poursuivaient en dépit des prohibitions sévères des empereurs et de certains chefs d'église. Aussi, lorsque Grégoire de Tours, ou les inscriptions latines ou les hagiographes nous signalent des reliques sans plus — *reliquiae*, *merita* — de saint Vincent dans de petites localités du Poitou et de la Touraine, telles que Bessay dans l'Herbeuge et Orbigny, ou bien à Vaison en Viennoise dans la chapelle funéraire d'un riche chrétien, nommé Pantagatus, ou bien à Ravenne, en 550, dans la cathédrale de l'évêque Maximien, sujet de l'empereur Justinien, ou encore en Afrique á Tamalla, l'actuel Tocqueville, ou en Andalousie dans l'église de Carmona, et ailleurs, nous pouvons légitimement supposer qu'il s'agit bien de reliques réelles et que la tombe de Valence a été ouverte, le sarcophage vidé de son contenu. Nous en aurions la certitude si nous tenions pour authentique ce chef de saint Vincent que l'évêque du Mans, saint Domnole, mort en 581, dépose dans le monastère qu'il vient de dédier dans sa cité épiscopale aux saints diacres Laurent et Vincent.

Cela ne veut pas dire, comme les moines de Castres en Albigeois l'avancèrent présomptueusement plus tard, que les Valentinois en

Espagne se soient désintéressés de leurs glorieux concitoyen à mesure que son prestige s'imposait à l'univers catholique. Cela si peu, qu'un de leurs évêques, un Justinien au VIe siècle, lègue en mourant toute sa fortune « au glorieux martyr du Christ après l'avoir puissamment honoré pendant sa vie », ainsi qu'en témoigne une inscription contemporaine, et qu'un de ses successeurs, partant en pèlerinage pour la Terre Sainte au début du XIe siècle, emporte avec lui, pour le protéger en chemin, un bras du martyr enchâssé dans un reliquaire d'argent. Il meurt en voyage à Bari dans la Pouille et le saint ossement reste acquis à la cathédrale de cette cité.

Cependant le trésor de Valence s'épuise en raison de prélèvements indiscrets au cours des siècles. Il sera tout à fait vide à l'époque moderne, et les églises tant de Valence que de Saragosse se rallieront à la thèse soit de Castres, soit de Lisbonne, que le corps a été enlevé dans son intégrité à une époque déterminée, partant qu'aucune relique n'est authentique qui ne porte pas l'estampille de la nouvelle provenance. Cette abdication en face d'impudentes prétentions témoigne tout au moins d'un complet dénuement.



Nous voici parvenus au IXe siècle, à l'âge d'or du culte des reliques, à l'apogée de l'enthousiaste confiance des peuples. Pas de cathédrale, pas de monastère qui ne cherche à se procurer, s'il ne le possède déjà, un corps saint entier ou tout au moins une relique insigne. La dévotion des fidèles l'exige. On ne saurait prier que devant des ossements sacrés, comme dans une assemblée de saints. C'est le concile de Paris en 824 qui nous l'apprend et il s'en plaint. La passion aveugle, même si elle est mise au service de bonnes causes, franchit trop aisément les barrières de la loi morale. Pour satisfaire leur pieuse activité ou celle de leurs mandants, des hommes fort respectables et même cultivés, clercs, moines ou laïques, recourent, sans même invoquer l'excuse de la bonne foi, au mensonge, à l'astuce, à l'abus de confiance, au larcin. Cette bonne fin justifie tous les moyens. L'histoire de la translation du corps de saint Vincent de Valence à Castres en Albigeois nous présente un curieux spécimen de pareils excès. Elle est contée, en prose et en vers, par un bel esprit du temps, contemporain des faits, le moine Aimoin, de l'abbaye Saint-Germain-des-Prés, qui

vint se renseigner sur place, à Castres même, auprès des héros de l'épopée.

A cette époque, Valence était sous le joug des Sarrasins mahométants que les chrétiens occidentaux traitaient volontiers de « païens ». Ce qui restait du corps de saint Vincent devait être sous la garde de l'évêque à l'intérieur des murailles, et il se peut bien que la petite basilique, élevée primitivement sur le tombeau, fût abandonnée et tombât en ruines. C'est apparemment cette circonstance, révélée par des voyageurs, qui suggéra l'idée par delà les Pyrénées, que le corps de saint Vincent était à prendre et que ce serait une œuvre pie que de l'arracher à son esclavage et à son opprobre.

En 858, le projet d'une mission libératrice germa dans le cerveau de l'abbé de Saint-Germain-des-Prés, Hilduin. Il le confia à l'un de ses moines, le célèbre Usuard, qui devait trouver dans l'expédition sa vocation de martyrologiste. Il s'agissait de procurer un asile familial et sûr au plus ancien patron du monastère. Usuard n'alla pas à Valence. Il apprit en cours de route que le corps saint aurait été déjà sauvé et transféré à Bénévent en Italie. Il poursuivit néanmoins jusqu'en Andalousie, et en ramena d'autres gages sacrés et une expérience scientifique dont profita l'Eglise.

La mission de l'abbé Hilduin, même poussée jusqu'à son terme, n'eût pas donné de résultats. Elle était en retard de quatre ans. Une mission aquitanienne l'avait devancée au tombeau de Valence. Un moine de Conques en Rouergue, du nom d'Hildebert, aurait prétendu avoir ouï en songe, pendant une nuit de l'année 854, une voix céleste lui disant : « Lève-toi. Rends-toi à Valence en Espagne. Cherche hors les murs de la cité le lieu de la sépulture de Vincent, diacre et martyr. L'église qui abrite son corps a été détruite par les païens en châtiment de la conduite tant des citoyens que des gens du voisinage. La tombe est exposée aux intempéries, sans honneurs religieux comme sans toit. Il faut, sache-le bien, et c'est la volonté du Seigneur, que ce glorieux ami de Dieu soit exhumé avec soin, et transféré en un lieu où il jouisse de la paix et du culte qui lui revient. »

Voilà ce qu'au dire d'Aimoin, Hildebert avait rapporté à son abbé Blandin. Celui-ci accorda à cette révélation, qui est classique à l'époque, plus de confiance que ne l'y autorisait l'Eglise. Elle contenait, outre une imputation injurieuse pour les chrétiens mo-

zarabes de Valence, si respectables dans leur constante fidélité à leur foi, un blanc-seing céleste pour un rapt de reliques, c'est-à-dire pour une mauvaise action. Blandin n'eut d'égard qu'au profit de son abbaye. Il laissa partir Hildebert, lui adjoignant le moine Audalde et un frère sourd-muet dont la discrétion était par-là même garantie. Hildebert mourut en chemin, et c'est Aubalde qui fut le Jason de cette nouvelle Toison d'Or.

Audalde arriva sans encombre sous les murs de Valence. Si, dans sa recherche du corps saint, il avait été soucieux avant tout d'authenticité et de véracité, il se serait renseigné auprès de l'évêque ou du clergé local ou de quelque chrétien indigène. L'humaine prudence le lui interdit. Il lui suffit d'ailleurs de connaître l'emplacement de la basilique ruinée. Quant à la présence du corps, le songe d'Hildebert ne lui en donnait-il pas la certitude ? Candeur intrépide ! Il s'adresse donc à un mahométan au nom israélite de Zacharie, conclut un marché avec lui, découvre la ruine dans le faubourg, creuse le sol, met au jour un sarcophage de marbre, soulève le couvercle, voit un corps « complet en ses membres, exempt de corruption, les ligaments et tendons adhérant encore aux os ». Le sac qu'il a apporté est trop court pour un tel cadavre ; il se voit réduit à lui rompre les jointures pour l'y faire tenir en entier. Cette dure besogne accomplie, il détale au plus vite, craignant d'être dépisté. Il cache le corps saint dans un fagot de palmes, le prie dévotement à chaque étape, arrive ainsi à Saragosse, n'ose pas pénétrer dans la cité qui fut la patrie de son héros et reçoit l'hospitalité d'une bonne chrétienne qui le prend tout d'abord pour un pieux et pauvre pèlerin.

Ici commença l'épreuve. Le soir, Audalde allume deux cierges devant les palmes mystérieuses et commence sa psalmodie. Son hôtesse, blottie dans un coin de la pièce, l'épie. Elle devine. Dès les cloches de nocturnes, elle court prévenir l'évêque. Au matin, tandis qu'Audalde fait ses emplettes pour la suite du voyage, le fagot litigieux est enlevé. A son retour, consternation ! Il se présente à l'évêque, réclame le corps comme celui d'un sien parent. Le prélat, pour toute réponse, le met à la question. Comment s'appelle le saint dont il dérobe ainsi la relique ? Vaincu par la souffrance, Audalde lâche le nom d'un imaginaire Marin. On l'élargit, mais on garde le corps. C'est beaucoup d'indulgence si on ne le

châtie pas autrement pour ce vol sacrilège. Il est vrai que la justice est aux mains des Sarrasins hostiles aux saints chrétiens.

Audalde rentre penaud et déconfit à Conques. Il narre son aventure. L'abbé et ses moines prennent l'affaire très mal. Audalde est traité d'imposteur, de vagabond, et finalement expulsé de la communauté. L'infortuné revient sur ses pas, et frappe à la porte du monastère Saint-Benoît de Castres, qui l'avait sans doute hébergé à l'aller et au retour. L'abbé Gislebert croit à son odyssée, lui donne place au couvent, et, recueillant l'héritage que laissait échapper l'abbé de Conques, attend l'heure propice pour faire valoir ses droits.

Le monastère Saint-Benoît de Bellecelle était alors une jeune fondation, créée un demi-siècle auparavant en Albigeois sur un plateau, dit depuis plateau Saint-Jean, sur les bords de l'Agout, par le grand saint Benoît d'Aniane. Sa croissance avait été rapide. Un peuple de manants s'était blotti à son ombre. Une ville ceinte de murs était née que les gens appelaient « Castras », ainsi qu'en témoigne un diplôme de l'empereur Charles le Chauve, adressé au même abbé Gislebert. Il ne manquait que le corps d'un martyr illustre pour que Bellecelle s'élevât au premier rang des abbayes d'Aquitaine.

Dix ans après, vers 863, le comte de Cerdagne, nommé Salomon, se trouvait être l'ami du monastère. On lui exposa le cas. Il en fit son affaire, et demanda seulement qu'on lui envoyât une escouade de moines castrais pour faire escorte au saint corps. Audalde serait naturellement du nombre. Puis, il s'adressa à l'émir de Cordoue, lui représentant que l'évêque de Saragosse, Senior, détenait injustement la dépouille d'un de ses propres ascendants. En réponse à sa démarche, le gouverneur de Saragosse, Abdila, fut requis par son souverain de faire lâcher prise à l'évêque. La restitution fut laborieuse. Il fallut menacer le prélat d'une promenade, la corde au col et aux pieds, à travers la ville.

On partit avec le faux Marin. Au fort de Balaguer, on lui rendit son nom primitif, celui qu'Audalde tenait pour authentique. Les peuples alertés firent cortège au glorieux martyr. Les prodiges se multiplièrent à Llivia, dans le Capcir, à Carcassonne. Castres se porta tout entier au-devant de son nouveau concitoyen. On le déposa dans l'église Notre-Dame, afin que les femmes, qui n'avaient point accès au monastère, pussent l'honorer librement. L'évêque de Tou-

louse, Hélisachar, accompagné d'une grande foule, vint le visiter ; il s'approcha nu-pieds. Les pélerinages s'inaugurèrent qui ne devaient plus guère cesser pendant près d'un millénaire. On se mit à l'œuvre aussitôt pour élever au saint une basilique spéciale. Les pauvres donnèrent leur travail, les riches leurs offrandes. Lorsque l'édifice fut achevé, la bière fut descendue dans un caveau, sous l'autel. Peut-être détacha-t-on déjà quelques ossements, le chef notamment. On déposa à côté de lui un authentique sur parchemin, rappelant brièvement les circonstances de la translation. Lorsque le chroniqueur romancier Aimoin de Paris vint à Castres, tout était en place. Il recueillit le témoignage d'Audalde encore vivant, et composa son récit en deux livres pittoresques dont le second est un *Livre des miracles*, dus à l'intercession du martyr.

Que penser de cette aventure ? Il ne faut pas hésiter à reconnaître qu'elle s'apparente à mainte semblable geste que l'on récite à l'époque, qu'elle a son lointain prototype dans la translation fameuse des restes de Thésée, vainqueur du Minotaure, de Scyros à Athènes par le général Cimon, fils de Miltiade, sur un ordre de l'oracle de Delphes ; on construisit alors, pour recevoir la relique, l'admirable temple toujours debout du Théséion, près du gymnase. Ces faits relèvent plutôt du sentiment national que de la foi religieuse, de l'esprit de clocher que de l'esprit catholique, de l'engouement que de la raison, de l'intérêt temporel que de la charité. Un monastère du temps n'est pas moins fier de s'enrichir d'un corps saint qu'aujourd'hui l'Hôtel des Invalides d'accueillir un drapeau enlevé à l'ennemi.

Faut-il croire à quelque supercherie de la part d'Audalde ? Pas le moins du monde. Il n'a voulu mystifier personne. Il a cru vraiment délivrer et emporter le corps de saint Vincent. Mais quelle inconsciente ignorance, quelle absence de discernement, quelle légèreté ! Il ne sait pas que les fragments du squelette de saint Vincent sont dispersés et vénérés dans toute la chrétienté, ou, s'il le sait, il n'en tient pas compte. Il s'imagine que l'abandon de la basilique rurale de Valence implique nécessairement celui de la relique. Il s'écarte systématiquement des informateurs compétents qui lui serviraient de caution. A Conques, au retour, on le tient pour gascon ; mais, à Castres, il en impose par sa candeur et ses infortunes. Vraiment, le clergé et les fidèles de Valence n'avaient guère

lieu de s'émouvoir d'un tel enlèvement, si quelque écho en fût parvenu à leurs oreilles.

Cependant, Audalde exhibe deux sortes de témoignages en faveur de l'authenticité de la relique. D'abord une inscription. Il affirme que, sur le couvercle du sarcophage de marbre, il a lu le nom de saint Vincent ainsi que ceux de son père Eutichius et de sa mère Enola. Ce serait convaincant, si c'était vrai. Mais Audalde est le seul témoin : *testis unus, testis nullus*, et nous connaissons déjà la fertilité de son imagination. En outre, l'histoire nous apprend que les chrétiens des premiers siècles ne se souciaient pas de l'ascendance, même illustre, des martyrs. Les noms du père et de la mère de saint Vincent sont ici de trop. Audalde est quelque peu romancier. Ses réminiscences de la passion remaniée du martyr le trahissent. Les dernières versions portent seules, en effet, les deux noms de la prétendue inscription.

L'autre critérium qu'il présente, ce sont les innombrables prodiges accomplis autour de la châsse du bienheureux. Ceci serait beaucoup plus embarrassant. Est-ce que Dieu, auteur des miracles, pourrait accréditer une erreur ? La théologie a déjà répondu. Les miracles sont accordés à la foi confiante des peuples ; dans l'espèce, ceux qu'Aimoin relate n'ont pas été sollicités par l'autorité compétente comme un jugement de Dieu pour authentiquer la relique. L'invocation des fidèles ne manquait pas son vrai destinataire, quelque douteux qu'en fut l'objet occasionnel, et l'intercession pitoyable du puissant ami de Dieu ne pouvait se refuser à tant de navrantes misères, en expiation d'une erreur en soi inoffensive[1]. Ainsi, les moyens d'Audalde, exploités par Aimoin, ne sont pas de force à entraîner notre conviction.

Ils ne semblent même pas s'être imposés aux contemporains. D'autres pays que l'Aquitaine prétendirent posséder aussi le corps intact et entier de saint Vincent. Dans le nombre, nous connaissons l'Italie méridionale, la Lorraine et le Portugal.

Lorsque l'évêque de Metz Théodoric accompagna en Italie son parent l'empereur Otton le Grand, en l'année 969, impatient de butins sacrés, il reçut de son collègue, l'évêque de Cortone, un corps de saint Vincent de Saragosse qui provenait du monastère

1. « Ni le mérite de la prière ni la vertu d'en haut n'est lié à l'authenticité matérielle de la relique. » A. d'Alès, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. IV, 922. Art. *Reliques*.

de Saint-Vincent-sur-Vulturne près Capoue. La crainte des incursions sarrasines en 852 l'avait fait transférer à Arezzo. La légende du monastère était que le corps avait été apporté d'Espagne par deux moines. Usuard avait eu vent de ce bruit, on s'en souvient. L'évêque de Metz chargea avec allégresse le fardeau sacré sur les épaules de clercs de Remiremont qui le déposèrent, au terme de la translation, dans un monastère de la cité épiscopale. L'église Saint-Vincent s'est perpétuée jusqu'à nos jours à Metz ; mais son corps saint fut loin d'atteindre à la célébrité de celui de Castres[1].

Il en fut tout autrement à Lisbonne. En l'année 1173, le premier roi du Portugal, Alphonse-Henrique, se rendit à la pointe de l'Algarve et en ramena un corps du diacre martyr de Saragosse, le troisième à notre connaissance, qu'il confia à la garde de la cathédrale dans la capitale du royaume. Cette pointe s'était appelée le *Promontorium sacrum* au temps des Romains ; elle portait alors le nom de *Ad caput sancti Vincentii de Corvo : au cap de Saint Vincent du Corbeau*, aujourd'hui, plus brièvement, *Cap Saint-Vincent*. A l'extrémité se dressait une chapelle dite en arabe et en latin l'*Eglise du Corbeau*. Quelques moines l'avaient desservie. On y invoquait le grand martyr de Valence. Le roi fit faire des fouilles sous le pavement. On trouva un squelette que l'on chargea sur un navire. Les corbeaux qui élisaient domicile sur le promontoire, suivirent, paraît-il, jusqu'à Lisbonne. Le martyr fut acclamé comme le patron tutélaire de la cité. Celle-ci prit pour blason le vaisseau qui appareilla : deux corbeaux sont campés, l'un à la proue, l'autre à la poupe. Ce sont toujours les armes de Lisbonne. Elles portaient jadis une effigie de saint Vincent dans la mâture. De cette translation naquit toute une littérature portugaise, de pure imagination, aux fins d'expliquer la présence de saint Vincent à l'Algarve[2].

Nous voilà donc en présence d'un de ces cas si fréquents en hagiographie de dédoublement des reliques. Seize églises en Italie se disputaient naguère la possession des corps des saints Protus et Hyacinthe et cinq celui du pape Fabien[3]. Comment s'expliquent ces confusions et multiplications ? Moins par imposture que par sim-

1. Il fut supplanté dans la piété du populaire par le corps de sainte Lucie et disparut. (Communication de M. le curé de Saint-Vincent de Metz.)
2. J'en ai donné l'analyse dans mon mémoire.
3. H. Delehaye, *Sanctus* ; p. 205.

plicité d'âme. Une église a possédé à l'origine un fragment de squelette ; elle s'est imaginée par la suite en avoir la totalité. C'est un phénomène de monopolisation par l'effet d'une affection exclusive. C'est de l'exaltation particulariste en vase clos.

En définitive, rien ne prévaut historiquement contre les droits de l'église de Valence, alors même que celle-ci aurait cessé de les faire valoir. Valence a pour elle la tradition locale, suggérée déjà par Prudence, affirmée par les divers remaniements de la *Passion* et par les récits romanesques de translation, aperçue encore au tournant du XIIe siècle par la dévotion de cet évêque pèlerin qui ne se séparait jamais du bras de son céleste protecteur. Que cette église se soit ralliée aux prétentions castraises, y trouvant une explication ou une excuse à son total dépouillement, qu'elle en soit venue à célébrer dans sa propre liturgie l'anniversaire de la translation du corps en Albigeois, le lendemain de la fête du saint, le 23 janvier, c'est une nouvelle illustration de cette observation étayée sur tant de faits, à savoir que les légendes obtiennent souvent plus de crédit que la vérité, et non pas seulement auprès du populaire.

Ne quittons pas ce chapitre des voyages multiples du corps de saint Vincent, sans rappeler un de leurs corollaires qui jette un jour cru, presque douloureux, sur l'état d'esprit de nos pères au IXe siècle : ici, le mot de fanatisme n'aura rien d'excessif. A Conques, lorsqu'on apprit que l'expédition, commanditée par le monastère, avait profité à Saint-Benoît de Castres, ce fut un grand dépit. On résolut de réparer le désastre, et, cette fois, par tous les moyens. On apprit qu'à *Pompeiacum* — actuellement le Mas d'Agenais — un autre Vincent, diacre martyr, était exposé à la vénération des fidèles, et qu'à Agen même, la vierge martyre sainte Foy était confiée à la pieuse garde d'un chapitre de clercs. Il se trouva dans la communauté deux hardis pionniers pour tenter le rapt de l'un et de l'autre. Ils n'y épargnèrent ni le temps ni la ruse. Ces inqualifiables forfaits furent exaltés comme des prouesses de haute dévotion. Au trésor de Sainte-Foy de Conques, d'une incomparable richesse, on voit encore une statue de la patronne, en vermeil, couverte d'émaux et de cabochons, parée comme une idole, assise gravement sur une cathèdre. Un hiératisme à la fois dur et puissant s'exprime dans la raideur de l'attitude et dans la laideur des traits. Aucune image peut-être ne donnera une plus émouvante impression de cette époque où la foi fut si ardente et si féconde, mais n'admit guère

en composition les intuitions de l'esprit critique ni les délicatesses d'une conscience timorée.

III. — Les patronages et les spécialités

Les siècles du bas moyen âge et même des temps modernes accrurent peut-être et étendirent la popularité du plus célèbre des martyrs espagnols. Déjà, au IXe siècle, non seulement des monastères, mais des cathédrales lui étaient dédiées : à Bergame, à Viviers, à Mâcon, à Chalon-sur-Saône, à Saint-Malo. Lorsque les églises paroissiales font leur apparition dans les textes, on en compte par centaines sous son vocable[1]. La cité de Chalon le prit pour patron. En 1498, le jour de sa fête, une procession faisait le tour des murailles, tandis qu'une bougie de cire restait allumée devant son autel[2].

Mais, c'est Castres qui reste en France son sanctuaire attitré, le centre de son culte. On a reconstruit son église, non plus sur le plateau, mais sur la basse rive de l'Agout, sur le terre-plain de l'actuelle place Nationale. Sa châsse a été maçonnée dans une sorte de tribune derrière le maître-autel, sans doute par crainte des rapts. Mais le chef est dans un reliquaire d'argent. Des visiteurs de marque viennent le vénérer. Le fils de Philippe-Auguste, le futur Louis le Lion, croisé contre les Albigeois, se fait donner la mâchoire qu'il dépose à l'abbaye Saint-Germain-des-Prés, en 1215. En 1224, le cardinal Conrad emporte le reste du chef à Clairvaux. Copie des authentiques nous restent. Saint-Vincent de Castres est un des pèlerinages de pénitence que les inquisiteurs imposent aux convertis cathares, encore au XIVe siècle[3].

Cette église, bien que propriété de l'abbaye Saint-Benoît, est spécialement celle du peuple Castrais, du seigneur et des bourgeois. Les Montfort, titulaires de la seigneurie au XIIIe siècle, y élisent leur sépulture, dans une étroite intimité avec le saint. Les consuls y entendent la messe du Saint-Esprit au lendemain de leur élection et leurs bancs y séjournent. Ce sont les cloches de Saint-Vincent qui sonnent le tocsin et donnent l'alarme.

1. Vingt-huit dans le seul diocèse de Gérone.
2. Rossignol, *Histoire de Beaune*, p. 358. La cathédrale de Chalon, d'abord sous le patronage de saint Vincent d'Agen, passa sous celui de son homonyme espagnol au plus tard en 644.
3. Une des dix-neuf *peregrinationes minores*, Cf. *Hist. gén. de Languedoc*, t. VIII, p. 985. Cf. Compayré, *Etudes hist. sur l'Albigeois*. Albi, 1841 ; p. 510.

Des clercs, sous la juridiction de l'abbé, assuraient le service religieux. Simon de Montfort leur substitue d'autorité des chanoines réguliers de sa suite. En 1258, son neveu Philippe, du consentement de l'évêque d'Albi, Bernard de Combret, y installe les fils de saint Dominique : désormais, Saint-Vincent sera la résidence des Frères Prêcheurs à Castres. A cette occasion, le seigneur jure sur les saints évangiles qu'il ne laissera jamais distraire de l'église « le corps de Monseigneur saint Vincent ». Deux ans après, les Dominicains, en agrandissant leur chœur, découvrent la châsse dans un bloc de maçonnerie : le bois est pourri, l'authentique sur parchemin se lit encore, quoique péniblement[1]. Les ossements prennent place dans un nouveau reliquaire, en forme d'auge, lamé d'argent, sur les parois duquel des figures de saints s'encadrent dans une arcature appuyée sur colonnettes.

L'image de saint Vincent s'exhibe maintenant, non seulement sur le sceau de l'abbaye, au lieu et place de saint Benoît, mais encore — ce qui est bien plus significatif — sur le sceau consulaire. Nous possédons deux superbes échantillons de ce dernier. L'un, de 1226, présente à l'avers une silhouette de la forteresse quadrangulaire de Castres avec le dôme Saint-Vincent qui la domine, et, au revers, le diacre assis entre le soleil et la lune, bénissant de la main droite et tenant levée à la main gauche une croix grecque, avec l'exergue : *Sigillum comune ville Castrensis*. L'autre, de 1303, est non moins expressif. A l'avers, l'église Saint-Vincent avec son clocher, sa tour lanterne, son transept, ses trois croix, accupe tout le champ ; et, au revers, on voit le diacre martyr, coiffé d'un chapeau, surgissant à mi-corps de la longue châsse, décorée de l'arcature, avec l'exergue : *Ymago corporis beati Vincentii*[2]. Ce n'est que dans le cours du XIVe siècle, au plus tard en 1380, sur le plomb d'un quarteron de livre, que la ville blasonne comme aujourd'hui : *émanché d'argent et de gueules*[3]. Peut-être ce changement d'emblème est-il l'indice d'un fléchissement dans la dévotion au patron tutélaire de la cité ?

1. B. GUI, *Fundatio conventus Castrensis*, éditée par DURAND et MARTÈNE, *Amplissima collectio*, VI, 485-493.
2. G. DEMAY, *Le costume au moyen âge d'après les sceaux*, Paris, 1880 ; p. 426. Cet auteur signale aussi et décrit les sceaux de l'abbaye Saint-Vincent de Laon, en 1122 et au XIIIe siècle, de Saint-Vincent de Mâcon en 1228, du prieur de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés en 1278, et de l'abbaye de Saint-Vincent de Senlis en 1384.
3. Louis GAILLARDIE, *Poids anciens des villes de France*, Paris, 1898.

Cependant, la relique reste en honneur jusqu'en 1561. Dès cette date, les Huguenots occupent la ville. Malheur aux saints ! Les églises seront toutes rasées ; les lames d'argent de la châsse seront monnayées pour le paiement des reîtres ; des cendres vénérées, il ne sera plus question.

Puis l'heure arrive de la restauration catholique. Les Frères Prêcheurs reprennent possession des ruines, reconstruisent église et couvent. En 1638, ils se font céder un ossement du grand saint Vincent par leurs confrères d'Avignon ; et le culte reprend selon un rythme plus ralenti. Survient la Révolution qui emporte tout et clôt un passé de mille ans. Aujourd'hui, qui se souvient encore dans la population castraise que le glorieux athlète espagnol fut le roi spirituel de la cité ?

En dépit du monopole que revendiquaient les Castrais, les reliques du martyr s'étaient multipliés en France et à l'étranger, la piété populaire étant aussi impatiente dans ses exigences que peu regardante en matière d'authenticité. Au XVIII[e] siècle, aussi bien à Spalato en Dalmatie qu'au monastère de Lézat, dans le Toulousain, on vénérait un chef de saint Vincent qui ne provenait pas de Castres. D'autres reliques, même insignes, dont l'origine est inconnue, paraissent sans parenté avec le dépôt de Castres. Outre le bras de Bari, apporté de Valence au déclin du XI[e] siècle, la cathédrale de Châlons-sur-Marne, dédiée à Saint-Etienne, mais dont le second patron est saint Vincent, possède un *brachium sancti Vincentii*, signalé par un *Ordo* du XIII[e] siècle et par l'inventaire de 1410. Il a disparu à la Révolution ; mais un troisième bras subsiste toujours. Il était vénéré « de temps immémorial » à l'abbaye Saint-Thomas-du-Mont-au-Malades à Rouen. Le prieur génovéfain de cette église le cacha pendant la Terreur et le donna en 1823 à la paroisse de Vitry-le-François. C'est de là que, cent ans plus tard environ, le 23 janvier 1921, il réintégra son pays d'origine, non sans avoir subi une réduction au profit de Vitry et de Châlons. On en fit, à cette occasion, la reconnaissance officielle. C'était un avant-bras complet, avec la main ; le pouce seul faisait défaut : les chairs momifiées étaient encore adhérentes au radius et au cubitus. Ce pieux gage est conservé, non au Mont-des-Malades d'où il provenait, mais à l'église Saint-Vincent qui en avait déjà reçu un fragment en 1739, lors de la consécration de l'autel-majeur[1].

1. Abbé E. HURAULT (actuellement évêque de Viviers), *Saint Vincent, mar-*

Hors de France, saint Vincent jouit auprès du peuple de spécialités variées. En Bavière et Tyrol, c'est un justicier qui fait recouvrer les objets dérobés[1]. Pourquoi ? Sans doute, parce qu'il est raconté au *Livre des miracles* d'Aimoin[2] que plusieurs fois il fit lâcher prise aux brigands qui ravissaient les chevaux et pillaient les biens du monastère. A Soignies en Belgique, il guérit les rhumatismes : il faut pour cela toucher des épaules ou des reins malades les colonnettes de son sanctuaire. A Bruges et à Ecloo, on boit de son eau, sanctifiée par le contact de sa relique, et l'on soulage ainsi les affections morbides de la bouche et les maux de gorge[3].

Mais le titre le plus connu de saint Vincent à la faveur du populaire, c'est d'être le protecteur de la vigne et le patron des vignerons, tel jadis Dionysos le Thrace. Il n'est pas le patron des débitants, mais des producteurs, viticulteurs et cuveux. Il ne l'est point partout ni exclusivement, notamment dans les pays de vignobles par excellence, le Bas-Languedoc, l'Espagne et l'Italie. En Provence, à Barbentane, saint Marc protège à la fois les semailles et les pampres : le 25 avril, on exhibe processionnellement une souche verdoyante et ornée de rubans[4]. En Alsace, en Franche-Comté, en Auvergne, notamment à Brioude, saint Vincent est supplanté par l'Allemand saint Verny (*Werner*), fils de vigneron, né vers 1272 dans le Palatinat, représenté une serpette à la main[5]. Ailleurs on se tourne vers saint Paul qui conseillait à son disciple Timothée l'usage modéré du vin. (I Tim., V, 23.)

Mais c'est saint Vincent qui est le dieu titulaire des treilles en Lorraine, en Champagne, en Bourgogne, en Touraine et en Anjou,

tyr, patron des vignerons et son culte dans le diocèse de Châlons, avec facsimile d'un vitrail du XVe siècle. Châlons-sur-Marne, 1910 ; in-12 de 43 p. — J'ai reçu, en outre, des renseignements personnels et très obligeants de Sa Grandeur.

1. Richard ANDREE, *Votive und Weihgaben des Katholischen Volkes in Süd-Deutschland ;* Braunschweig, 1904 ; p. 13.

2. AIMOIN, *Liber secundus*, § VII, X, XIX. Acta SS., janvier, t. II, p. 400 sq., et MIGNE, *Patr. lat.* t. CXXVI, col. 1011 sq.

3. Jean CHALON, *Fétiches, idoles, amulettes* ; t. II, p. 140-141. Saint-Servais, 1921. — La majeure partie de la documentation française et étrangère que j'exploite ici, m'a été obligeamment communiquée par le folkloriste distingué qu'est M. Antoine Van Gennep.

4. BOUVRILLY, *La vie populaire dans les Bouches-du-Rhône* ; Marseille, 1921, p. 33.

5. R. P. Henri de GRÈZE, *O. C.*, *Saint Vernier, patron des vignerons en Auvergne, en Bourgogne et en Franche-Comté* ; Clermont-Ferrand, 1889. Une confrérie des vignerons sous le patronage de saint Verny est établie à Brioude en 1672 ; une autre à Besançon, au plus tard en 1665. (Communication de M. le chanoine Mercier, au Puy.)

dans l'Orléanais, à Paris même, et, dans le Midi, en Vivarais et dans le Bordelais. Pourquoi lui plutôt qu'un autre saint ? Est-ce parce que le diacre verse le vin dans le calice et l'offre à la messe avec le prêtre, ou parce que le sang du martyr a coulé comme le jus du raisin sous le pressoir ? Le vulgaire ne se hausse guère jusqu'à ces raisons mystiques. Peut-être est-ce à cause des proverbes, rapportés plus loin, qui mettent en relation le clair et froid soleil du 22 janvier avec d'abondantes vendanges. Il se pourrait aussi que la raison fût purement phonétique, la première syllabe du mot Vincent suggérant l'idée du vin. Il n'en faudrait pas davantage pour satisfaire la curiosité scientifique des bonnes gens.

Dans ces divers pays, la fête du 22 janvier est généralement chômée par les vignerons : au reste, elle coïncide avec la clôture des travaux d'hiver. Elle s'inaugure par une sonnerie de cloches. A la grand'messe, célébrée à Viviers par l'évêque, l'officiant bénit le pain, le vin ou des raisins de l'automne précédent. Une procession s'organise qui apporte à l'évêché ou au presbytère, puis chez les membres honoraires ou les patrons, le gâteau et les raisins bénits. L'évêque de Viviers reçoit son petit panier fort agréablement disposé. On porte les santés ; on distribue des étrennes. Le soir, un banquet plantureux réunit les membres de la confrérie. Ou bien, on se réunit en famille avec des invités, et l'on mange, plus ou moins frugalement, le pot-au-feu, l'oie grasse, les haricots et les beignets. On chante et l'on sable les crus les plus renommés. On adjure le céleste patron de daigner protéger les futures cuvées. La journée se termine par un bal où la jeunesse s'égaie jusqu'au matin, comme aux fêtes votives.

Dans la plupart des communes de l'Yonne, on promenait naguère en procession une statue du saint qu'on portait ensuite à l'église, ornée de rubans et de fleurs. A Joigny, les vignerons des deux paroisses de Saint-Thibaut et de Saint-André se groupaient pour célébrer la fête en commun. La statue du saint prenait place dans une petite tour ajourée, formée de quatre colonnettes, décorées de pampres et de rubans. Finalement, on la déposait dans la maison du vigneron qui devait la garder jusqu'au prochain anniversaire. Arrivé chez lui, tous les membres du cortège, agenouillés devant l'image, tenue en mains par l'un d'eux, chantaient en chœur une complainte burlesque avec la finale :

Saint Vincent, notre bon patron,
Mouille, mouille, mouille,
Mouille-nous les dents.

L'honneur de cette garde avait sa charge correspondante : il impliquait une albergue copieuse au bénéfice des porteurs.

A Ligny-le-Châtel, le jour de la Saint-Vincent, au milieu du pain bénit que les vignerons portent à l'église, est dressé un petit bonhomme en pâte de 25 centimètres de haut, le *Mirmousé* (pour marmouset). Cette figurine est remise au vigneron qui offrira, l'année suivante, le pain bénit. Ce *Mirmousé* est fatidique : s'il se conserve en bon état, la famille sera en bonne santé ; s'il moisit, c'est la maladie et la mort pour quelqu'un de ses membres[1].

La rudesse paysanne ne s'embarrasse pas toujours de crainte révérentielle envers le noble patron. Tel le toast qu'on lui porte en Lorraine quand l'année a été mauvaise :

Buvons à saint Vicent, buvons,
mes compagnons.
Mais, qu'à l'avenir il veille
un peu mieux sur nos treilles
et guérisse nos raisins
sans attendre le médecin[2].

Les proverbes populaires qui établissent une relation entre le soleil du 22 janvier et l'abondance des futures vendanges, remontent à un passé lointain et se répètent dans tous les dialectes du Nord au Midi de la France et même à l'étranger. Un missel de Constance, datant de 1504, porte les petites rimes suivantes :

Vincenti festo,
si sol radiat, memor esto.
Tunc magnum fac vas,
quia vitis dabit tibi uvas.

On dit pareillement dans le Nord :

A la Saint-Vincent clair et beau,
Autant de vin que d'eau ;

et dans les Ardennes :

Le jour de la Saint-Vincent,

1. Communication de M. Abel Moreau, à Auxerre.
2. Jean-Julien, *Coutumes populaires et cérémonies anciennes du Pays Messin*. Nancy, Editions du Pays Lorrain, 1910.

le vin monte au serment,
l'alouette reprend son chant,
l'église perd ses joyeux accents.

Le Carême est proche. Le dialecte roman dit de son côté :

Quand sant Vincèns esclairo
I'a mai de vi que d'aigo.

Ou encore :

Sant Vincèns es bèu,
abundànci pèr lou tounéeu.

Plus respectueux de la dignité du saint et plus profitables à la vie spirituelle que les réjouissances profanes sont les règlements des confréries. Les statuts de la confrérie de Paris datent de 1467. Les vignerons syndiqués de Châlons-sur-Marne avaient leur chapelle à l'église Saint-Loup où l'on voit encore des sculptures et verrières anciennes représentant la taille de la vigne et le foulage du raisin : leur confrérie qui remontait, paraît-il au xve siècle, n'a disparu qu'en 1878[1]. Epernay et les autres crus champenois avaient aussi leur groupement religieux sous le patronage de saint Vincent. La confrérie de Vertus (Marne) fut réorganisée à la veille de la Révolution. Elle groupait une élite et assignait à ses membres une fin d'édification morale et spirituelle : quelques lignes de son règlement intérieur en feront goûter l'âme grave et profonde.

« Le 19 décembre 1784, nous, vignerons de la ville de Vertus, voulant honorer saint Vincent, notre patron, sommes convenus de rétablir la confrérie tombée dans le néant depuis plusieurs années...

Il ne pourra être reçu aucun confrère s'il n'est de bonnes vie et mœurs ;

Arrivant le décès de quelque confrère, le marguiller sera tenu de lui faire chanter une messe le lendemain de l'inhumation ;

Arrêté aussi que la confrérie sera tenue de faire chanter une messe avant l'ouverture de la vendange et une après elle pour remercier Dieu de la récolte qu'il aura envoyée. »

Voilà des sentiments authentiquement chrétiens et l'on comprend qu'un souci d'apostolat ait ramené à l'existence l'institution déchue[2]. Dans l'Orléanais, toutes les paroisses où l'on cultive la vigne, ont leur confrérie de Saint-Vincent. Nevoy, situé sur la rive droite de la Loire entre Pouilly et Vouvray, groupe dans la sienne

1. Grignon, *Historique et description de l'église Saint-Loup.*
2. Communication de M. L. Noiret, curé de Vertus.

jusqu'à trois cents vignerons : un bâton en bronze doré est porté aux obsèques des confrères et aux processions[1].

Conclusion

Seize siècles et plus sont passés depuis le jour où un diacre obscur de Saragosse, comparaissant devant un magistrat romain à Valence, refusa obstinément de sacrifier aux divinités de l'Empire et paya de sa vie son intransigeante fidélité au Christ. Seize siècles, cinquante générations ! Et ce diacre vit toujours dans la mémoire des peuples, plus que les grands empereurs dont il brava les édits : on lui élève des statues, on raconte sa bravoure, on sollicite son patronage. Avait-il la moindre idée, lui, et les témoins de sa confession, de cette gloire posthume ? A quoi tient-elle ? Est-ce que Vincent aurait hérité de la vénération et de la vogue de quelque héros ou demi-dieu de l'antiquité classique ? On ne le voit en aucune façon. Lorsqu'il devint l'ange tutélaire des vignobles français, au XIVe siècle au plus tôt, Bacchus était bien mort, lui et son culte, sinon l'instinct populaire qui l'avait jadis amené à l'existence. Si Vincent a vécu, c'est d'abord parce qu'en mêlant son sang à celui du Calvaire, il a lié indissolublement son nom à celui du Christ immortel ; c'est ensuite parce que sa mémoire, pieusement entretenue au début par ses clients autour de sa tombe, a été opportunément secourue, au moment où elle allait se dissocier et s'évanouir, par un hagiographe, un célèbre orateur et un grand poète.

C'est la foi confiante des peuples qui, travaillant sur un mince noyau de données historiques, a campé la figure traditionnelle de cet ami de Dieu. Qu'importe que cette figure ait reçu de la légende des traits d'emprunt en substitution de ceux que l'oubli avait consumés ! Qu'importe même que ses restes sacrés aient obtenu tant d'honneurs sous le déguisement de médiocres succédanés, confondus inconsciemment avec eux ! Un corps saint n'est pas un sacrement dont le signe sensible serait générateur de grâce spirituelle. Ici, la grâce n'est accordée qu'à la foi. Or, dans cette naïve et plaisante histoire des corps multiples de saint Vincent, la bonne foi fut entière et fervente, alors même que mal éclairée.

Tout cela : récits légendaires, invention et translation héroïque de reliques, liturgie, prodiges éclatants, patronages populaires, ce n'est encore que le vêtement extérieur du culte, tout au plus l'écorce

1. Communication de M. Louis Guerre, curé de Nevoy (Loiret).

rugueuse, parfois même une végétation parasitaire. Le cœur de la plante, c'est l'admiration enthousiaste pour le héros chrétien, la confiance filiale en sa pitié et en sa puissance ; c'est la vision céleste de ce martyr, couvert de son sang, debout devant l'autel de l'Agneau immolé, présentant l'oblation de ses clients et leur transmettant en retour les faveurs de Dieu ; c'est l'humble sentiment de pauvres pécheurs qui se choisissent un obligeant avocat auprès du souverain arbitre de leurs destinées présentes et futures. Or, ce sentiment n'est en lui-même ni superstitieux, ni idolâtrique ; il n'est même spécifiquement ni chrétien ni païen. Il est simplement le témoignage de l'âme religieuse de l'humanité, de cette âme dont Tertullien a dit qu'elle est naturellement chrétienne. Il fonde et justifie le culte des saints. L'extirper pour motif d'épuration, c'est porter atteinte au patrimoine spirituel des hommes et mutiler la religion même.

La critique protestante n'a pas su éviter cet écueil ni respecter l'institution en corrigeant l'abus. Son radicalisme ne fut pas exempt d'étroitesse. Il manqua de psychologie et ne dépassa point le monde des apparences. Les similitudes extérieures de certaines pratiques chrétiennes et des vieux rites du paganisme lui voilèrent et lui voilent encore les différences essentielles de foi et de conceptions. Si haut que le plus obscur des catholiques place dans sa vénération la Vierge et les saints, il ne leur attribue qu'un pouvoir délégué et reste monothéiste. Son jugement en cette cause est assurément plus ferme et plus droit que celui des adeptes de l'occultisme et du spiritisme. Mais, il faut comprendre que, si divergente que soit leur métaphysique, les adorateurs de tous les temps et de tous lieux se rencontrent dans certaines manifestations de leur piété privée ou collective. Ce n'est point parce que païens ou juifs ont introduit dans leur culte l'usage de l'encens et de l'eau lustrale, les sonneries de trompettes, les processions et les péans, les sacrifices et les sacrements, la vénération des images et la décoration des temples, que le christianisme devra nécessairement les proscrire ; il lui suffit d'épurer et de spiritualiser ces formes du sentiment religieux entre lesquelles l'âme humaine n'a pas, au demeurant, beaucoup de choix. Serait-ce parce que les anciens ont chanté les Travaux d'Hercule, gémi sur les infortunes d'Œdipe, triomphateur du Sphinx, vénéré les reliques de Thésée, vainqueur du Minotaure, multiplié les ex-votos à Esculape, le dieu guérisseur, élevé des statues et des tem-

ples à Licurgue et à Romulus, rendu des honneurs religieux à leurs bienfaiteurs et libérateurs, fondateurs de villes et d'états, que les chrétiens devraient s'interdire de tels devoirs envers leurs devanciers et modèles, dans les mêmes formes et les mêmes rites, le dogme et la décence restant saufs ? L'Eglise catholique a le sens de la mesure, et, si elle a en horreur tout syncrétisme doctrinal, — quelque mérite que lui fassent du contraire certains de ses apologistes qu'elle désavoue, — elle ne croit pas devoir rompre avec la tradition religieuse de l'humanité comme dérivant d'une nature radicalement viciée en son fond. Elle réprouve l'excès janséniste, doctrine et pratique.

Elle a d'ailleurs pleinement conscience de la mission qui lui incombe de brider et diriger en ces matières l'instinct populaire. C'est une fonction de la prérogative épiscopale et, au centre de la communion chrétienne, de la Congrégation des Rites, de dénoncer les vaines observances, les images incongrues, les innovations antitraditionnelles, comme aussi d'authentiquer les reliques[1]. C'est un rôle parfois ingrat qui expose l'autorité aux indignations sentimentales, voire aux soupçons injurieux, des populations intéressées. Lorsqu'en 1774, l'évêque de Lavaur, Jean-Antoine de Castellane, prétendit réglementer le culte à la chapelle de saint Stapin à Dourgne, et qu'il exigea qu'on lui livrât de prétendues reliques impudemment et nouvellement exhibées, les indigènes interjetèrent appel de ses ordonnances au Parlement de Toulouse qui, du reste, les débouta de leur plainte. On ne sera pas surpris d'apprendre que le prélat fut suspecté à l'époque et n'a pas cessé de l'être dans certains milieux, d'avoir voulu donner dans l'occurrence des gages aux jansénistes et aux philosophes[2]. La crainte de nuire au bon grain en arrachant l'ivraie ne saurait servir d'excuse à l'abstention des chefs d'Eglise. Jusqu'à la fin du moyen âge, les abus ne furent pas assez sévèrement réprimés. Il y a beau temps que l'Eglise s'est ressaisi. La polémique protestante devrait être lasse depuis de ressasser les mêmes sarcasmes contre le paganisme catholique.

Louis de Lagger,
prof. d'hist. eccl. au grand séminaire d'Albi.

1. Le IVe concile de Latran en 1215 (c. 62) prohibe l'exposition des reliques récemment découvertes tant qu'elles n'ont pas été authentiquées par le pontife romain.
2. A. Montagné, *Saint Stapin* (Albi, 1910) ; p. 202 sq.

Les Conclusions de Sir James G. Frazer sur l'Homme, Dieu et l'Immortalité[1]

« Dans ce volume, dit l'auteur, se trouvent réunies quelques-unes des conclusions les plus générales auxquelles nous ont conduit, au cours des années passées, nos recherches sur la société et la religion primitives... Le volume a été préparé, sous notre direction, par notre ami Pierre Sayn, qui est en grande partie responsable et du choix des passages et de l'ordre dans lequel ils sont groupés. » (p. VII.)

C'est donc un recueil de morceaux choisis, comme on en fait après la mort des auteurs célèbres. Membre de l'Institut de France, membre de l'Académie Britannique, Docteur honoris causa des Universités de Paris et de Strasbourg, Sir James George Frazer vit encore; il risque même de survivre à la trop grande célébrité de son œuvre.

Le traducteur nous présente (p. XI) « la doctrine du Maître, dégagée de la gangue des faits... dans la pureté éclatante de son métal. » Or, le Maître vient de dire (p. VIII) : « ... les faits que nous avons accumulés prendront à la longue une valeur et un prix que nos théories ne connaîtront jamais. » Et tandis que ses amis et traducteurs ne sont pas loin de s'écrier en son nom : *Exegi monumentum aere perennius*, lui, très modestement, se compare au caméléon, toujours prêt à changer de couleur (2). Ses conclusions, ses théories ont, à ses yeux, la

1. *L'Homme, Dieu et l'Immortalité*, 1 vol. de XIV-335 p. in-4°, 1928 Paris, Geuthner.

2. *Totemism and Exogamy*, t. I, p. XIII, cité par Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. II, p. 113, note 2.

consistance des « châteaux de sable » bâtis par les enfants; d'ailleurs, il n'y tient pas : « Nous n'y sommes du reste que fort peu attaché, et en avons usé surtout comme de crochets commodes auxquels suspendre nos collections de faits » (p. 208). Ce sont ces « châteaux de sable », et ces « crochets », que M. Pierre Sayn, agrégé de l'Université, « ami, disciple et traducteur de Sir James George Frazer », a « l'insigne privilège de présenter aujourd'hui au public français ». (p. XI.).

M. Frazer se fait un mérite de ses opinions instables, de son esprit versatile; il trouve beau de courir sans cesse après la vérité, dans la conviction qu'elle est insaisissable : « Par une nécessité fatale l'homme poursuit toujours la vérité, mais jamais il ne l'atteint. Dans cette poursuite ce qu'il attrape, ce qu'il saisit, n'est qu'une ombre, un fantôme, une image; la vraie vérité lui échappe et lui échappera à jamais. La poursuite est sans fin, le but s'éloigne à mesure que nous avançons... » (p. 47.) Boutade jetée en l'air dans une heure de découragement? — Non, c'est la note dominante du livre : le CLXXVII[e] et dernier morceau se termine par une profession de scepticisme désespéré : le « penseur » est comparé au « pèlerin de la nuit sans cesse en marche vers la lueur falote et vacillante qui toujours se dérobe devant lui » (p. 317).

Par suite du progrès des recherches, la pensée de M. Frazer subit une évolution perpétuelle; on est donc averti que, dans la dernière édition du *Rameau d'Or*, il « a non seulement remanié et augmenté considérablement son texte, mais modifié en de nombreux points ses hypothèses et conclusions. Toutes les autres versions sont désormais périmées » (p. XII).

Dès lors, il n'est pas étonnant que ces morceaux choisis, tirés d'une trentaine de volumes, contiennent, à côté de plusieurs répétitions, un certain nombre de contradictions : l'auteur n'a pas eu le temps de tout relire et de tout corriger. Il aurait dû revoir au moins ces morceaux choisis!

Exemple. Autrefois partisan résolu d'un totémisme *universel* et *religieux*, il a, sur ces deux points, chanté la palinodie, comme le P. Frédéric Bouvier le remarquait en 1913, à la II[e] session de la Semaine Ethnologique religieuse (Compte rendu, 1914, p. 129 et suiv.). On lit ici, en tête du morceau XXXVII, p. 54-55 : « En estimant le rôle que le totémisme a joué dans l'histoire, nous avons toujours essayé, chaque fois que l'occasion s'en est présentée, de réduire à des proportions rai-

sonnables les prétentions exhorbitantes [*sic*] que l'on a émises en faveur de cette institution... » Façon élégante de se rétracter; et un peu plus loin, p. 57 : « Ainsi, c'est une erreur grave, encore que fréquente, que de parler du totem comme d'un dieu et de dire qu'il est adoré par le clan... Un homme n'adore et ne considère pas plus un totem comme un dieu, qu'il ne considère comme des dieux ses père et mère, ou frères et sœurs. » Alors, pourquoi dire le contraire, à la p. 227, où le totémisme redevient « une espèce particulière d'adoration offerte par des groupes d'hommes à des animaux ou des plantes sauvages » (1). La raison en est sans doute que ce passage est tiré d'un autre livre de M. Frazer, où la première opinion de l'auteur aura survécu par mégarde.

Malheureusement l'illustre folkloriste ne met pas toujours à profit, quand il le faudrait, sa remarquable aptitude à changer d'opinion rapidement, cette faculté d'adaptation qu'il admire dans le caméléon. Ici encore il étale au grand jour les hypothèses arbitraires, que divers ouvrages savants, les solides mémoires des Semaines d'Ethnologie religieuse et la Revue *Anthropos* ont pertinemment réfutées.

Sceptique en tout, mais fermement attaché à son évolutionnisme radical et matérialiste, M. Frazer sait ignorer les travaux qui gênent sa manière de voir. Quatre-vingts pages du présent recueil, sur les rapports du totémisme et de l'exogamie et les classes de mariage, proposent des théories dont « l'erreur fondamentale... a été mise en lumière par la méthode ethnologico-historique... Cette découverte [de formations culturelles indépendantes, opposées au système de Frazer] suffirait, à elle seule, dit le P. W. Schmidt, pour immortaliser dans les annales de l'ethnologie le nom de Graebner auquel elle est due. Le croirait-on? Elle date de 1905; elle a eu alors une publicité assez retentissante. Et pourtant, le grand ouvrage de M. Frazer sur le totémisme publié en 1910 n'en contient pas même une mention! » (Semaine d'Ethnologie religieuse, 1re session, compte rendu, 1913, p. 234-235). On peut ajouter que le livre plus complet de Graebner, publié en 1911, n'est pas mentionné dans la liste de 4.200 volumes ou articles énumérés au tome XII du *Rameau d'Or*, Bibliographie, 1920.

Quand l'infatigable compilateur nous livre ses élucubrations sur la magie, quand il répète à satiété qu'un âge de Religion a été partout

1. Tel est bien le sens de la phrase, d'après le passage précédent de l'ouvrage anglais (partie non traduite ici), *Spirits of the Corn and of the Wild*, vol. II, p. 35.

précédé par un âge de Magie (p. 161, 163, 184, 185, 254, 265, 302), que lui importent les arguments de ses nombreux contradicteurs, en particulier, les savantes études du P. F. Bouvier sur la religion et la magie? (Voir *Recherches de Science religieuse*, 1912, p. 167-200, 393-427; 1913, p. 109-147.) Ce dernier critique, si consciencieux et si modéré, écrivait alors : « Pour prouver l'universalité de la magie religieuse en Australie, trois témoignages suffisent à M. Frazer, ceux de Howitt, de Mathew et de Curr. Que ne les a-t-il lus dans le contexte qui les éclaire? Si l'on a cette curiosité légitime, — nous l'avons eue, — on est étonné de la légèreté d'un critique, qui aurait pu trouver contre sa thèse, dans le reste du livre de Howitt et dans celui de M. J. Mathew, des témoignages beaucoup moins vagues et beaucoup plus nombreux encore que ceux qu'il retient » (Semaine d'Ethnologie religieuse de 1912, compte rendu, p. 141). Le mot « légèreté » n'est pas trop fort; c'est bien l'impression produite par deux ouvrages de M. Frazer récemment traduits en français, le *Folklore dans l'Ancien Testament* (Cf. *Revue Apologétique*, 15 juillet 1926, p. 479-483) et *Atys et Osiris* (*Rech. de Sc. relig.*, 1927, p. 53-54).

Mais voyons les « conclusions », « la doctrine du Maître... dans la pureté éclatante de son métal ».

Le grand problème est d'expliquer l'origine de la notion de Dieu, en excluant à priori la révélation. Toutes les hypothèses sont bonnes pour l'intrépide folkloriste; il appelle tour à tour à la rescousse l'animisme, le totémisme, la magie, la déification des morts; il classe ces systèmes comme il peut dans la marche de l'évolution, d'après les deux principes formulés p. 149 : « Si nous voulons donc suivre la notion de dieu chez les hommes jusqu'à son origine, il est désirable, ou plutôt essentiel que nous commencions par étudier les idées les plus primitives qui nous soient accessibles sur la question; or, il est indubitable que les idées les plus primitives sont celles des sauvages les plus arriérés. » Le vice de la méthode qui commence par étudier les idées les plus primitives, est démontré magistralement par le P. L. de Grandmaison, dans *Christus*, 20ᵉ mille, p. 2-5. Le second principe « indubitable » n'est qu'un postulatum de l'évolutionnisme rigide; il est combattu énergiquement par le P. W. Schmidt et autres historiens des religions.

D'ailleurs, tout en professant qu'*il ne sait rien, absolument rien* de l'homme primitif au sens absolu, c'est-à-dire du premier qui parut sur la terre (p. 25, 26), et que l'anthropologie « ignore tout de lui »

(p. 32), M. Frazer affirme résolument que « par comparaison avec l'homme à l'état premier, le sauvage le plus arriéré d'aujourd'hui est, sans contredit possible, un être de grand développement et de haute culture... » (p. 31).

Le morceau le plus long et le plus important du recueil est intitulé « Théologie naturelle » ; en voici quelques lignes : « Quand la philosophie et la science, en conjuguant leurs efforts, ont chassé les dieux et les déesses de tous les postes subalternes qu'ils occupaient dans la nature, on pourrait s'attendre à ce qu'elles n'eussent plus besoin des services d'un dieu... Un certain nombre de philosophes athées ont eu le courage de venir déclarer que l'hypothèse d'un dieu créateur et conservateur de l'univers est absolument superflue... Mais après tout, il semble que ces audacieux penseurs ne forment qu'une minorité. S'il était possible d'en faire la vérification, nous trouverions probablement que l'opinion générale des gens instruits, à l'heure actuelle, penche vers la conclusion que... l'univers, en somme, a été créé et est encore conduit par un grand esprit surnaturel que nous appelons Dieu. Par conséquent en Europe, et dans tous les pays qui lui ont emprunté leur civilisation, leur philosophie, et leur religion, le problème central de la théologie naturelle s'est réduit à la question suivante : Y a-t-il un Dieu, ou n'y en a-t-il pas ? La question est grave, et, pour notre part, nous nous déclarons incapable d'y répondre » (p. 159-160).

Même scepticisme apathique sur la survivance de l'âme : « ... si l'on soumettait la question au vote général de l'humanité, il est certain que les « oui » l'emporteraient à une écrasante majorité » (p. 263). Mais — grande objection! — les sauvages fondent cette croyance sur de mauvaises raisons, en particulier sur les phénomènes du rêve (p. 276-278). De plus, le sauvage attribue une âme immortelle aux animaux : « En cela, il est plus généreux, et peut-être plus logique, que le civilisé, qui refuse le plus souvent aux animaux ce privilège d'immortalité qu'il revendique pour lui-même » (p. 275). Comme si les raisonnements des sauvages donnaient l'exacte mesure de l'intelligence humaine! Et le Maître conclut, après quelques considérations poétiques pour et contre l'âme immortelle : « Tels sont les deux points de vue opposés, que l'on peut, nous semble-t-il, adopter devant le témoignage qu'apportent les sauvages à la persistance de notre personnalité consciente après la mort. Nous n'avons pas la présomption de choisir entre eux » (p. 311).

Sir James G. Frazer se moque agréablement de Richalme, abbé de Schönthal, au XIIIe siècle, qui voyait des diables partout. Il serait plaisant de le montrer lui-même hanté, obsédé par ces hordes de sauvages dont il s'est tant occupé toute sa vie, pour leur arracher le secret de leurs croyances. Hautement estimés par lui du point de vue folkloriste, mais trop souvent consultés à travers des sources peu sûres ou apocryphes, mal connus, mal compris, ces « primitifs au sens relatif » se vengent en accablant sous un pêle-mêle d'idées baroques l'esprit du chercheur dénué de convictions solides.

En voyant ce chercheur traiter d'un ton léger les plus graves questions qui puissent intéresser l'humanité, tourner en dérision les plus saints mystères du catholicisme, le lecteur, à son tour, sera tenté de rire d'un homme qui a couru pendant quarante ans à travers les croyances de toutes les époques, pour enfanter trente volumes vides de toute pensée ferme. Il rira du traducteur, qui a pris la peine d'extraire « les conclusions essentielles » de cette effrayante compilation, alors que d'autres, « pour éviter toute perte de temps, ont rayé de leurs lectures les romans à la FRAZER » (Olivier Leroy, *Anthropos*, sept.-déc. 1927, p. 1045). Mais si, croyant à la sincérité de l'auteur, on considère plutôt le côté tragique de cette aventure, on songera avec un vif sentiment de pitié au « pèlerin de la nuit », en train de poursuivre sa marche vers un but nuageux, sans repos, sans espoir de rencontrer la vérité, jusqu'au terme d'une vie qui, dans le doute universel philosophique et religieux, n'a aucun sens.

Albert CONDAMIN, S. J.

Lyon, 19 octobre 1928.

L'Avent

L'attente actuelle du second avènement de Notre-Seigneur[1]

La liturgie de l'Avent associe étroitement, à la commémoraison du premier avènement de Notre Seigneur, l'attente du second et, pour exprimer cette attente, elle reprend volontiers les paroles prophétiques de Jésus et des Apôtres. Ces formules traduisent bien l'espérance chrétienne sous sa forme première, telle qu'elle a jailli des lèvres du Maître et qu'elle a saisi l'esprit de la génération apostolique. Mais ce langage convient-il encore à notre temps? Ne porte-t-il pas la trace manifeste du démenti qu'auraient donné les siècles aux prévisions de Jésus? L'Eglise, en le maintenant avec obstination, ne contredit-elle pas l'évident témoignage des faits?

C'est ce que prétendait, à l'époque récente du modernisme, l'école eschatologique : avec quelle arrogance n'invoquait-elle pas l'évidente illusion des premiers chrétiens dans l'attente de la parousie prochaine ! En réponse à cette prétention, l'exégèse catholique a montré que Jésus n'a rien annoncé ni la chrétienté primitive rien cru que l'Eglise actuelle ait à désavouer. Si quelques paroles de Notre Seigneur et des Apôtres nous causent de la surprise, ce n'est pas qu'elles énoncent des affirmations démenties par les faits, c'est qu'elles traduisent une vivacité d'impression qui ne nous est plus familière. Il peut être utile de la raviver, si nous voulons recueillir la leçon providentielle de cette alerte exégétique.

Voilà pourquoi, après avoir débarrassé les textes eschatologiques des équivoques et des interprétations tendancieuses[2], nous voudrions aujourd'hui dégager les enseignements pratiques qu'ils contiennent et les dispositions morales qu'ils demandent.

1. Voir *Revue apologétique*, 1er décembre 1926, *L'Avent : le premier avènement de Notre-Seigneur* et décembre 1927, *L'Avent : le second avènement de Notre-Seigneur.*
2. Voir numéro de décembre 1927.

Sur ce terrain, nous rencontrons une autre objection. Ce que l'incrédulité savante a récemment traduit en système, il y a longtemps que l'incrédulité pratique l'avait érigé en ligne de conduite. Aux contemporains de l'Apôtre saint Pierre font écho, à dix-huit siècles de distance, les contemporains de Newman : « Comment compter toujours sur ce qui tarde tant? L'attente du Christ par les chrétiens est un paradoxe, une illusion[1]. »

C'est sous cet aspect qu'il nous faut envisager le problème : *quel rapport y a-t-il entre l'attitude des Apôtres et la nôtre, en face de cette mystérieuse échéance de l'espérance chrétienne, le second avènement de Notre Seigneur Jésus-Christ?*

La réponse de saint Pierre aux moqueurs de son temps (II Ptr. III, 3) vaut encore pour les incrédules du nôtre. L'enseignement de l'Eglise sur *le retour de Jésus à la fin du monde* reste immuable dans sa théorie et sa pratique : les formules inspirées qui l'expriment gardent toute leur vérité. Depuis les Apôtres l'écoulement du temps a pu amener une *modification accidentelle de nos impressions;* l'inébranlable fermeté de la révélation chrétienne nous demande les *mêmes dispositions d'esprit* et surtout les *mêmes dispositions de cœur.*

I. — *Modification accidentelle de nos impressions*

Cette modification est due au seul déroulement du temps qui, par une conséquence naturelle, a élargi et éclairci la perspective à nos regards. Les dix-neuf siècles écoulés sont derrière nous une réalité, tandis qu'ils étaient devant les Apôtres une pure possibilité. Pendant qu'ils apparaissaient aux Apôtres dans le demi-jour de la prophétie où les reliefs s'estompent, où les perspectives se rapprochent, ils sont sous nos yeux dans la pleine clarté de l'histoire. Quoique nous ignorions tout à fait ce que le temps révolu représente par rapport au temps à venir, les événements de ces premiers siècles ont commencé à nous donner la clef des prophéties[2].

1. Newman, vol. vi, sermon 17 : *L'attente du Christ* (Traduction H. Brémond, *La vie chrétienne*, p. 368).

2. « *C'est l'événement qui donne la clef de la prophétie* ». Ce principe a pu être perdu de vue par une certaine apologétique. Nos contemporains, en lui rendant toute sa portée, ont repris l'enseignement des Pères, depuis les plus anciens. S. Irénée ne dit-il pas déjà que « *les prophéties, avant d'être accomplies, sont des énigmes dont la clef nous échappe ?* » (Contr. hœr. l. iv, c. 26) cf. Billot, *la Parousie*, Etudes t. 152, p. 150, 693.

Jésus dans l'Evangile avait parlé de différentes façons de son *retour* ou de sa *parousie*. Avant l'événement, il était assez difficile soit de distinguer les divers sens, soit surtout de situer sur leurs plans respectifs les objets désignés[2]. Avant la grande parousie finale, il devait y avoir deux sortes d'anticipations : les parousies partielles par les grands événements de l'histoire et les parousies individuelles par la mort de chacun. S'il était possible d'entrevoir le fait, combien le mode ne restait-il pas mystérieux ! C'est sur ce point que dix-neuf siècles d'histoire nous ont déjà apporté quelque lumière.

Le premier trait de cette lumière porte sur les parousies partielles, prélude et peut-être image de la parousie finale. Ce sont les interventions providentielles de Jésus dans le gouvernement de l'univers : depuis l'Ascension il a inauguré son empire au ciel ; de là par les grands événements qu'il dirige, il achemine le monde vers l'établissement et la consommation de son règne.

1. Quand Notre Seigneur dans l'Evangile parle de son *retour* (il ne s'agit donc pas de sa venue dans le monde ou de son *premier avènement*) on distingue jusqu'à cinq acceptions du terme ou du moins cinq objets désignés par le terme. Ce sont :

1. Sa venue corporelle par la Résurrection et les apparitions jusqu'à l'Ascension (Mt. XXVI, 32; Jn, XIV, 19; XVI, 16).

2. Sa venue intime en ses disciples, son union spirituelle avec eux durant tout le cours des siècles : union individuelle comme dans Jn XIV, 18, 23; XV, 26; XVI, 14; union sociale avec le Corps Apostolique et l'Eglise (Mt. XXVIII, 20)...

3. Sa venue à la mort de ses apôtres et de chacun de ses fidèles pour les introduire à la place qu'il est allé leur préparer dans la maison de son Père (Jn. XIV, 2, 3) : ce sont les parousies individuelles.

4. Sa venue par ses interventions dans les grandes crises de l'histoire, exercice du pouvoir souverain de Dieu sur le monde : ce sont les parousies partielles, anticipations historiques de la parousie finale.

5. Enfin sa venue proprement dite ou son second avènement, à la fin du monde, avec la résurrection des corps et le jugement général.

Ces distinctions ne sont pas des subtilités inventées par l'exégèse aux abois; elles sont imposées par le contexte. A mesure que les événements en éclairent l'application, ces divers sens du terme apparaissent de mieux en mieux comme le moyen providentiel dont Jésus s'est servi pour réaliser la révélation prophétique avec son mélange d'ombre et de lumière, pour éclairer l'avenir sans lever tout à fait le voile qui le couvre.

Le premier sens, la résurrection, est ici hors de cause. Il fut bientôt éclairci par l'événement. Cet événement était encore dans l'avenir à l'époque évangélique. A l'époque apostolique, il appartient au passé : il marque la dernière étape du premier avènement qui se clôt avec l'Ascension.

Le deuxième sens répond à l'avènement spirituel de Jésus dans les âmes : il n'est pas non plus à retenir ici où il ne s'agit que du second avènement. Mais il représente la troisième forme de venue du Christ visée par la liturgie de l'Avent.

Restent les trois derniers sens qui sont solidaires : ils se rapportent ensemble au second avènement. Le dernier seul le désigne directement : les deux premiers en marquent les anticipations, anticipations individuelles ou anticipations générales. C'est la réalisation partielle ou progressive de ces anticipations qui apporte les éclaircissements accidentels ici envisagés.

La première de ces parousies fut la ruine de Jérusalem et du Temple. Elle avait été clairement annoncée par Jésus. Elle se réalisa sous les yeux des contemporains ; plusieurs des Apôtres sans doute, saint Jean certainement, en furent témoins. L'explication est ici tout à fait certaine : Notre-Seigneur lui-même en a donné la clef par le parallélisme qu'il établit entre les deux catastrophes, la ruine de Jérusalem et la fin du monde : la plus rapprochée profile sa perspective sur l'autre. La lumière qui se dégage de cette première parousie éclaire les suivantes.

Une seconde est encore marquée nettement par le Nouveau Testament : c'est la chute de l'Empire païen de Rome. L'*Apocalypse* en fait l'annonce précise aux chrétiens persécutés par Domitien[1]. Les Pères du IVe siècle ont beau en avoir sous les yeux les signes précurseurs, ils ne se résignent pas à l'idée de cette catastrophe : ils prennent pour la fin *du* monde ce qui n'était que la fin *d'un* monde. Mais la surprise, si vive qu'elle ait été, ne dure guère : l'Eglise est la première à se remettre à l'œuvre pour refaire, avec les ruines de l'ancien, un monde nouveau pénétré de l'esprit du Christ et vraiment animé de sa présence (car tel est le sens vrai du mot parousie).

Si l'on osait projeter sur les siècles suivants la clarté qui se dégage de ces révélations, on serait tenté de marquer au moins deux nouvelles parousies, l'une avec les découvertes géographiques du XVIe siècle, l'autre avec les découvertes archéologiques du XIXe[2].

Les découvertes du XVIe siècle marquent, dans l'histoire de l'expansion chrétienne, un événement providentiel : l'ouverture soudaine d'un immense champ nouveau d'apostolat. S'il est, à travers l'incertitude de l'avenir, une condition clairement mise par Jésus à son retour, c'est l'évangélisation des païens (Mt. XXIV, 14), le déroulement « *des temps des nations* » (Lc. XXI. 24). Avec les dimensions du monde connu, on pouvait croire dès les premiers siècles que cette condition était bien près d'être réalisée. Les Apôtres (Rom. I, 8; Col. I, 6, 23) et les premiers Pères de l'Eglise parlent

1. S. Jérôme apprenant de Bethléem la prise de Rome par Alaric (410) n'hésite pas à y voir la réalisation de la prédiction de l'Apocalypse : « *Elle est tombée, Babylone la grande!* » (XVIII, 2).

2. Il n'y a pas lieu de mentionner, dans cette courte énumération, l'échéance de l'an mil. Après la popularité que le millénarisme avait eu dans les premiers siècles, on aurait pu s'attendre à une vive émotion, mais les enseignements de l'Eglise avaient alors bien complètement prévalu. Ce que la polémique antireligieuse a parfois dramatisé sous le nom de « Terreurs de l'an mil » semble une légende postérieure démentie par les documents contemporains.

à maintes reprises de la foi répandue dans le monde entier. Sans doute ces formules comportent les restrictions habituelles du langage courant : mais elles gardent assez de vérité pour établir le caractère miraculeux de la propagation évangélique durant les premiers siècles. Il est vrai que, lorsque la foi solidement implantée n'eut plus besoin de ce miracle permanent, l'apostolat prit son cours normal et subit les lenteurs que lui inflige la collaboration humaine. Au IVe siècle, on discute la question avec précision[1] : on convient qu'il reste encore à faire, mais peu de chose ; quelques dizaines d'années peuvent y suffire. Aussi quand, au XVIe siècle, les découvertes simultanées des Espagnols et des Portugais vinrent soudain élargir les limites du monde à évangéliser et ouvrir une phase nouvelle « *des temps des nations* », on vit combien les paroles de Notre Seigneur s'adaptaient bien à la situation nouvelle qu'on n'avait pas prévue[2].

Ce que les découvertes du XVIe siècle ont produit dans l'espace, celles du XIXe l'ont produit dans le temps : combien l'archéologie et la préhistoire n'ont-elles pas reculé dans le passé les limites de la vie humaine et, du même coup, celles de l'œuvre de Dieu parmi les hommes ! Vraiment Dieu a les siècles à sa disposition et c'est avec une majestueuse lenteur, « *avec tranquillité* »[3], comme chante l'Eglise, qu'il accomplit l'œuvre du salut. Comment après tant de siècles de préparation, se contenterait-il d'un temps si court de réalisation ? Que sont nos dix-neuf siècles de christianisme à côté de ceux qui ont précédé le Christ ? Ce n'est qu'une impression : elle a peu de poids devant l'incertitude absolue proclamée par le Maître : cependant il est difficile de s'y soustraire.

Ainsi à mesure que le monde poursuit sa course, l'horizon recule. C'est l'impression à laquelle s'abandonnent la plupart : plus le passé s'allonge derrière nous, plus notre imagination allonge l'avenir en proportion, alors que pourtant chaque moment ajouté au passé est enlevé à l'avenir.

1. *S. Augustin*, lettre 199 à Hézychius, n. 46.
2. Cf. Billot, *la Parousie*, Etudes, t. 152, p. 153. Après ces découvertes, il n'y a plus guère de chances de voir apparaître sur notre globe de continent nouveau. Bien mieux, l'émerveillement de nos ancêtres devant le soudain élargissement du monde a comme contre-partie l'impression de rapetissement de ce monde aujourd'hui si rapidement parcouru. Mais combien son évangélisation est loin d'être faite : les appels des derniers papes, en particulier de Pie XI, nous en ont ravivé la sensation affaiblie : si l'apostolat devait garder l'allure qu'il a depuis quatre siècles, quelle perspective sur le déroulement « *des temps des nations* » !
3. Liturgie du Samedi-Saint, oraison qui suit la 2e prophétie.

Par contre, il y a toujours eu des esprits pour croire à la proximité de la fin du monde, pour en observer les signes précurseurs et en calculer l'échéance. Les siècles sont jalonnés de prophéties de ce genre ; le démenti perpétuel des faits s'est ajouté à la parole de Notre Seigneur ; l'Eglise elle-même, au Ve concile œcuménique de Latran, a interdit sous peine d'anathème cette recherche de la date du dernier jour: rien n'a pu arrêter l'élan maladif de certains esprits. Si ces prédictions n'ont manqué à aucune époque, les grandes catastrophes de l'histoire en ont toujours amené une recrudescence. On l'a bien vu en 1914 : prophéties nouvelles ou prophéties antérieures ressuscitées, toutes également suspectes, étaient accueillies avec une déplorable crédulité par les esprits affolés.

Etrange mobilité de l'esprit humain qu'a bien caractérisée saint Augustin dans le saisissant apologue qui termine sa *Lettre à Hézychius* (n°s 52-54): c'est une mise en scène et comme un complément des paraboles évangéliques de la vigilance. Au serviteur imprudent qui n' « aime pas vraiment le service du Maître », saint Augustin oppose non pas un seul, mais trois bons serviteurs, tous trois fidèles à servir le maître, à désirer son retour et à l'attendre avec vigilance : seulement le premier croit que le maître arrivera tôt, le second croit qu'il arrivera tard, le troisième avoue son ignorance à ce sujet. Quoique les deux premiers gardent la disposition fondamentale, le troisième seul est pleinement dans l'esprit de l'Evangile.

S'il est vrai que la pure possibilité d'une échéance ne nous émeut guère sans l'impression de sa proximité, il reste une autre échéance, aussi inconnue, certainement prochaine, peut-être imminente, car si la fin du monde peut être fort loin pour l'ensemble du genre humain, pour chacun de nous la fin du monde est toujours proche, elle peut éclater à chaque instant : c'est notre mort[1].

Quelque éloignées qu'elles puissent être l'une de l'autre, ces deux perspectives se rejoignent. « Quand on est mort, le temps ne compte plus et la résurrection finale sera pour nous comme le réveil du lendemain matin[2]. » Pour la fixation de notre destinée

1. « Si ce jour est encore éloigné pour le monde, chacun de nous est bien près du dernier jour de sa vie. Cependant Dieu a voulu nous laisser ignorer et le dernier jour du monde et le dernier jour de notre vie » (Aug. *Serm.* 46, n. 1).

2. Landrieux, *Courtes gloses sur les évangiles du dimanche*, p. 419.

tout se passe comme s'il n'y avait pas d'intervalle entre notre dernier jour et le dernier jour du monde, comme si nous n'étions saisis par la mort que pour être jetés immédiatement aux pieds du Souverain juge. Cela se réalisera à la lettre par le jugement particulier dont le jugement général ne sera que la ratification et la proclamation. Ce temps intermédiaire est exprimé d'une façon saisissante dans la parabole évangélique des dix vierges dont la leçon vise ce point précis : c'est au moment où les vierges s'endorment que leur sort est décidé, quoique le jugement ne soit prononcé qu'au moment du réveil inopiné provoqué par l'arrivée de l'Epoux : car alors il s'agit non pas de se préparer, mais d'être prêt[1]. Ainsi devant la parousie et la préparation à y apporter par la vigilance, la situation de tous les hommes est la même, à quelque génération qu'ils appartiennent.

C'est qu'en effet la parousie est sans cesse présentée sous deux aspects : dans sa réalité future au jugement général et dans ses anticipations journalières au jugement de chaque homme. Ces deux aspects sont également familiers à l'Evangile[2] et aux écrits apostoliques[3] : ainsi depuis l'origine, les hommes sont tous également dans l'alternative de voir la parousie ou de leur vivant ou après leur mort qui en fixe le verdict.

Mais le déroulement du temps amène peu à peu un déplacement dans les préoccupations. Aux premières années du christianisme, sous l'impression toute vive des déclarations de Notre Seigneur, la parousie finale frappe davantage les imaginations : elle peut alors être attendue avec autant de chances que la mort. Mais à mesure que les trépas individuels se multiplient sans amener la comparu-

1. Billot, *La Parousie*. Etudes, t. 153, p. 280.

2. N.S. fait, à propos de l'une et de l'autre parousie, les mêmes recommandations, les mêmes déclarations : il viendra comme un voleur, etc. ; en particulier, la même leçon de vigilance — qu'elle ait été ou non répétée par le Maître — est appliquée : ici, à la parousie générale (Mt. XXIV, 42-51) ; là, à la parousie individuelle (Luc, XII, 35-41). Cf. Billot, *La Parousie*... Etudes, t. 153, p. 286.

3. « A l'idée de la parousie solennelle, des grandes assises finales où comparaîtra le genre humain, les écrivains sacrés associent, parfois de façon indiscernable, l'idée d'une parousie individuelle, du jugement qui attend chaque homme au sortir de ce monde et fixera son sort pour l'éternité » (A. d'Ales, *Lumen vitae. L'espérance du salut au début de l'ère chrétienne*, p. 243). Cf. Rom. XIII, 11-12 dans une épître qui, de l'aveu de tous, exclut positivement la perspective d'un dénouement immédiat. Les divergences apparentes de langage chez un même apôtre, surtout chez saint Paul, s'expliquent bien mieux en distinguant ces deux aspects de la parousie qu'en supposant dans leurs esprits des fluctuations positives peu compatibles avec l'incertitude absolue qui domine la question.

tion générale, le point de vue se déplace : la perspective de la mort devient prépondérante et passe au premier plan des préoccupations. Bref il en est de la parousie, comme de la doctrine du jugement qui en est solidaire : dans l'Evangile et l'enseignement apostolique, le jugement général a beaucoup de relief et le jugement particulier en a peu ; aux siècles suivants c'est plutôt l'inverse.

Saint Jérôme et saint Augustin parlent déjà comme nous le faisons aujourd'hui : les éclaircissements accidentels apportés par les faits ont, dès lors, porté leurs fruits. « *Le jour du Seigneur* (ou de la parousie) : *entendez par là*, dit saint Jérôme, *soit le jour du jugement, soit le jour de la sortie du corps d'un chacun d'entre nous*, car ce qui se fera au jour du jugement pour tous les hommes pris dans leur ensemble, s'accomplit au jour de la mort pour chacun d'eux pris individuellement. » (*In. Joël*, II, 1). Et saint Augustin : « Ce que donne à redouter à tous le dernier jour du monde, chacun de nous le doit redouter du dernier jour de sa vie...; c'est qu'en effet dans l'état où un chacun sera trouvé au dernier jour de sa vie, dans cet état même il sera trouvé au dernier jour du monde et que tel il meurt en celui-là, tel il sera jugé en celui-ci... Contemporains du dernier jour, tous le doivent être en une certaine manière : car alors arrivera véritablement pour un chacun le dernier jour, quand arrivera pour lui le moment de sortir de ce monde, dans l'état désormais fixe et immuable où il sera jugé en ce jour-là. C'est pourquoi tout chrétien doit veiller pour que l'avènement du Seigneur ne le trouve pas impréparé et impréparé sera trouvé par le jour du Seigneur quiconque sera trouvé impréparé par le dernier jour de sa vie. » (Lettre 199 à *Hézychius*, n°s 2 et 3).

A mesure que les parousies individuelles se renouvellent sans provoquer la parousie générale apparaît admirable la manière dont Jésus a annoncé l'avenir : son langage n'a pas révélé aux premières générations ce qui devait leur rester caché ; à nous, au contraire, que le temps a déjà éclairés, ce même langage montre que Jésus n'ignorait pas la manière dont tout se passerait : à la lumière des faits accomplis, nous découvrons dans l'Evangile bien des indices de durée : comment les premiers chrétiens n'en ont-ils point été frappés ? A vrai dire, l'incertitude voulue par Jésus comportait des indices dans les deux sens, celui de la proximité et celui de l'éloignement, indices épars, fragmentaires, subtils, capables de se contrebalancer sans se contredire : les contemporains des Apôtres ont

été plus impressionnés que nous par les premiers, nous sommes mieux placés qu'eux pour discerner les seconds. Ici encore, la parabole des vierges se trouve avoir prédit l'avenir avec une clarté que l'événement dévoile progressivement : toutes les vierges dorment et ne se réveillent qu'à l'arrivée de l'Epoux. Notre Seigneur semble ne tenir compte que de ceux qui se sont endormis avant de paraître devant le Juge, tant leur nombre l'emporte sur ceux que la parousie trouvera vivants. A la fin des temps, quelle que soit encore la durée à venir, il n'y aura à comparaître au jugement qu'un petit nombre de vivants, en regard de multitudes innombrables de morts : d'un côté la dernière génération seule, de l'autre toutes les générations antérieures[1].

Quelle est donc, en fin de compte, la différence de notre situation et de celle des Apôtres? Le cours du temps nous a apporté quelques éclaircissements sur la durée du *moratorium* accordé au genre humain; par contre il a affaibli notre impression de la proximité de l'échéance. Mais ces deux résultats tout accidentels laissent le fond des choses en même état : la parousie reste devant nous comme le suprême inconnu, en même temps que nous sommes tenus en haleine par la perspective particulière de notre mort, de sa proximité toujours certaine, de son imminence toujours possible. Et devant ces deux perspectives conjuguées, toutes pareilles restent *nos dispositions d'esprit et de cœur.*

II. — *Nos dispositions d'esprit*

Ces dispositions sont faciles à résumer : sur les *conditions morales* du second avènement de Notre-Seigneur, nous sommes fort suffisamment éclairés; nous le sommes beaucoup moins sur ses *conditions physiques*. Les premières importent à notre salut : aussi la révélation ne nous en laisse-t-elle rien ignorer d'utile. Les secondes n'intéressent que notre curiosité : la parole divine n'a pas à la satisfaire.

Les conditions morales sont les plus importantes. Jésus avait fait, de l'annonce de son retour, le pivot de son enseignement et le ressort de l'espérance chrétienne. Les Apôtres restent fidèles à cette consigne et la transmettent à leurs successeurs. Dans cette perspec-

1 La formule du Symbole : *les vivants et les morts*... porte bien la marque de son extrême archaïsme : depuis bien des siècles nous dirions plutôt : *les morts et les vivants.*

tive toujours ouverte, deux aspects se combinent : ce second événement de Jésus est envisagé tantôt en contraste, tantôt en continuation avec le premier. A vrai dire les deux aspects ne se séparent jamais, mais entre l'un et l'autre le relief varie. Le premier aspect attire davantage l'attention des Pères de l'Eglise et des théologiens. Le second pénètre plus profondément les écrits inspirés des Apôtres et l'exégèse récente a dû le faire mieux ressortir pour dissiper les équivoques du rationalisme.

Chez les Pères de l'Eglise et les théologiens, le second avènement de Notre Seigneur est habituellement opposé au premier. Les textes sacrés ont ouvert la voie. Jésus, répondant au Grand-Prêtre qui l'adjure de déclarer s'il est le Messie et le Fils de Dieu, proclame : « *Oui, je le suis : et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de Dieu et venant sur les nuées du Ciel.* » C'est comme s'il disait : « Vous me voyez vil et abject dans mon premier avènement, mais vous me verrez un jour glorieux et triomphant dans le second. » (Mt. XXVI. 64). Semblable déclaration chez les anges de l'Ascension. Jésus vient de monter au ciel avec majesté : les apôtres, ravis de la manifestation, ne peuvent en détacher leurs regards : les deux anges leur disent: « *Il reviendra du ciel de la même manière que vous l'y avez vu monter.* » (Act. I, 11). Tel est le double point de départ des antithèses développées à l'envi[1].

Autant le *premier* avènement a été modeste et caché, autant le *second* sera glorieux et éclatant. Jésus est *venu* avec un corps passible, dans une condition humble et méprisée : il *reviendra* avec un corps glorieux, dans un appareil majestueux. Il est *venu* dans un coin du monde, à Nazareth pour l'Incarnation, à Bethléem pour la Nativité, à Jérusalem pour la Passion : il *reviendra* sur les nuées du ciel et sa gloire éclatera d'une extrémité de la terre à l'autre. (Aug. *Serm.* XVII, 1 ; XVIII, 1.)

Jésus est *venu* comme *Sauveur*, il *reviendra* comme *Juge*. « Le but du premier avènement était la rémission de nos péchés, non le jugement de nos œuvres ; le but du second ne sera plus notre pardon, mais notre jugement. » (*Chrys. hom.* XXVIII. *in Johan.* III, 17). Au *premier* avènement Jésus a été tout *miséricorde*, au *second*

1. Le tableau antithétique qui suit est principalement emprunté, pour les Pères, à saint Jean Chrysostome, saint Augustin et saint Bernard (on sait combien ces deux derniers aiment l'antithèse) ; pour les théologiens, à Suarez, en qui on entend non seulement toute l'Ecole, mais toute la tradition (*De secundo Christi adventu*).

il sera tout *justice;* il paraîtra terrible après avoir paru misérable; il montrera sa puissance, comme il a montré sa patience : patient sur la croix, puissant au jugement. « Il est venu *pour* les hommes (les racheter); il reviendra *contre* les hommes (les juger). (Bernard. Serm. III. *de Adventu*, n. 4.)

Le second avènement sera la revanche du premier. Jésus est *venu* se laisser juger et condamner par les hommes : il *reviendra* juger les hommes, même ceux qui l'auront jugé ; il fera justice de ceux qui l'auront méconnu... Celui qui a été jugé jugera à son tour. Les hommes verront siéger comme juge celui qu'ils auront vu debout devant les juges... Celui qui a été injustement condamné condamnera justement les vrais coupables... Il *est venu* pour être mis à mort par ceux qui étaient morts : il *reviendra* juger les vivants et les morts. (Aug. *In Johan.* tr. XVIII. n. 6). Le Rédempteur, victime innocente, s'est tu devant ses bourreaux : le Juge terrible parlera avec éclat devant l'univers consterné, il prononcera la sentence devant les morts et les vivants, devant les bons et les méchants. « *Agneau*, au premier avènement, *Lion* au second »[1]. « Au premier, abeille au doux miel ; au second, abeille à l'âcre aiguillon »[2].

Le premier avènement s'est déroulé dans la *lutte*, le second se consommera dans le *triomphe*. Dans le premier, Jésus, à travers les contradictions, mérite et offre à tous le royaume des cieux, mais il laisse à chacun la liberté de l'accueillir ou de le repousser. Au second avènement, Jésus imposera sa victoire. Lui qui a tout fourni aura le droit d'être impitoyable ; ceux qui n'auront pas accepté le bénéfice de sa *miséricorde* subiront la rigueur de sa *justice*.

Le premier avènement n'a été que *provisoire*, le second sera *définitif*. Le premier a laissé l'œuvre en suspens, le second viendra l'achever. Le second ne sera donc que la continuation et le couronnement du premier. Et ainsi apparaît-il qu'au dessus du *contraste* qui les oppose, il y a une *continuité* qui les relie.

Si le contraste n'a pas échappé aux Apôtres, la continuité ne

1. Pierre de Blois, serm. III, *De Adventu*, Cf. *Apoc.* V, 5 (lion), 6. 8 sqq. (agneau).

3. S. Bernard, Serm. II, *De Adventu*, n. 3. « Notre abeille a un doux miel, « mais elle a aussi un aiguillon pénétrant, car selon le chant du Prophète, « elle a en même temps la miséricorde et le jugement (Ps. 50, 1)... Ici-bas notre « Abeille n'a point d'aiguillon, elle s'en est dépouillée; elle ne répond aux « mauvais traitements que par la miséricorde et non point par le jugement... « Mais un jour viendra où notre Abeille reprendra son aiguillon et en fera « pénétrer l'âcre piqûre jusqu'à la moëlle des os du pécheur. »

leur est pas moins familière, elle répond même à leurs vues les plus profondes et cet aspect de leur pensée, trop sacrifié au précédent, montre que la parousie, si ardemment souhaitée qu'elle fût, n'avait pas à leurs yeux la valeur unique et absorbante que l'on a prétendu.

Entre le premier et le second avènement il n'y a pas de différence de *nature*, mais simplement de *degré* : ils sont en continuité et appartiennent l'un et l'autre au même âge du monde, à « *ces derniers temps* » par rapport auxquels tous les autres n'étaient qu'une préparation. Le premier avènement en avait marqué l'inauguration, le second en marquera la consommation. L'intervalle qui les sépare, quelle qu'en doive être la durée, est peu de chose à côté de l'éternité qui les enveloppe[1].

Le vrai contraste n'est pas entre le premier et le second avènement de Jésus-Christ : il est entre l'économie des divers avènements de Jésus-Christ et l'économie qui les a précédés. De ces deux économies, la première a formé les temps de *préparation*, la seconde forme le temps de *réalisation*. La première était le règne de Satan, la seconde est le règne de Dieu.

Ainsi dans le plan divin de la Rédemption, le point culminant est marqué, non par le second avènement de Jésus, mais par le premier. C'est « *la plénitude des temps* » qui forme le vrai centre de l'œuvre divine. Par l'Incarnation, une nouvelle force céleste est entrée dans le monde ; rien de pareil à la Parousie. Pour parler comme Suarez, le premier avènement a produit « *un mouvement substantiel* » ; le second ne produira qu' « *un mouvement local* », le retour de Jésus qui redescendra du ciel comme il y est monté : la Parousie ne sera que la réplique de l'Ascension. L'Ascension est l'aller, la Parousie est le retour.

Il en est de même du Règne de Dieu ici-bas : il ne date pas de la parousie, mais de la glorification du Messie. Il a commencé avec l'Ascension de Jésus, il sera consommé par le retour de Jésus qui sera la dernière conséquence du grand changement produit par l'Incarnation. C'est le premier avènement qui a donné le coup mortel au règne de Satan ; la lutte décisive s'est déroulée pendant la

1. Cette expression : *les derniers temps*, *les derniers jours*, *la dernière heure*, fréquente dans le Nouveau Testament, est peut-être celle qui nous donne le plus vivement l'impression que les Apôtres croyaient la parousie prochaine. C'est une pure illusion : la formule n'a rien à voir avec ce que nous appelons la fin du monde. Faisant abstraction de la durée, elle désigne la période où le monde a atteint sa forme religieuse définitive.

vie terrestre du Messie, de la Tentation au Calvaire. Le second avènement ne fera que consommer la défaite de Satan.

L'intervalle entre les deux avènements, c'est le temps de l'Eglise; le Règne de Dieu s'établit dans la lutte, c'est sa phase militante. Jésus n'est monté au ciel que provisoirement, pour attendre que « *ses ennemis soient mis sous ses pieds* »[1]. De fait sur terre le combat continue et Satan, frappé à mort, prolonge une lutte désespérée. Jésus viendra y mettre fin par son retour et ouvrir la phase triomphante de son règne.

Tant que le Messie n'était pas venu, tant que le sort de l'humanité restait incertain, le temps comptait. Depuis que Jésus a triomphé, que le salut est assuré, on dirait que le temps ne compte plus. Newman a rendu cette pensée par une image aussi vraie qu'originale : « Bien qu'un certain intervalle de temps doive intervenir entre la première et la seconde venue du Christ, le plan de l'Evangile ne s'occupe pour ainsi dire pas de cette période dont la durée semble un accident sans importance. Car jusqu'à ce que le Christ vînt dans la chair, le cours des choses tendait tout droit vers cette fin et s'en rapprochait à chaque pas; mais maintenant sous le règne de l'Evangile, ce cours, si je puis dire, a changé de direction, en ce qui touche au second avènement du Christ. Il ne marche plus vers cette fin, mais il la côtoie sans cesse ; toujours si près de ce grand événement que si, au lieu de le côtoyer, il tendait vers lui, il l'aurait immanquablement rencontré depuis longtemps. » (*L'attente du Christ.* Trad. H. Bremond, *La Vie chrétienne*, p. 373-4).

Les Juifs ne se trompaient pas quand ils joignaient dans une même perspective les jours du Messie avec l'éternité bienheureuse : ils se représentaient mal le mode et la durée de cet avenir (I Ptr. I, 11) ; mais la conception qu'ils en avaient était exacte : la venue du Messie n'a été que l'inauguration du Règne de Dieu ; la consommation en sera marquée par le second avènement. De l'Ascension à la Parousie, du départ de Jésus à son retour, ce n'est qu'une transition, un temps d'attente.

Cette conception de l'Ancien Testament est encore celle du Nouveau, celle de tous les Apôtres, surtout de saint Jean dans l'Apocalypse. Le champ de vision ne s'est pas modifié, mais il s'est éclairé; les deux termes en particulier sont mieux marqués : c'est que dans l'intervalle est survenu le fait capital, le premier avènement. Ce

1. I Cor.., xv, 25.

que les prophètes entrevoyaient seulement dans l'avenir, l'Apôtre le contemple dans le présent : il voit le Règne de Dieu déjà actualisé qui s'étend et s'affermit dans la lutte et tend à sa consommation : devant ses yeux les rayons du Grand Jour percent de toute part les ombres actuelles[1].

Sur les conditions *physiques* dans lesquelles se déroulera ce grand jour, nous sommes tenus à beaucoup plus de réserve. Ce n'est pas que la curiosité humaine n'ait cherché à pénétrer ce secret, mais les réponses qu'elle obtient relèvent plus de l'imagination que de la raison et de la foi.

L'Ecriture, il est vrai, nous présente le second avènement sous des traits au relief accentué, en des images au vif coloris : n'est-il pas naturel de les rassembler pour reconstituer la scène au complet? Ainsi font les peintres dont le pinceau n'a d'autres ressources que les lignes et les couleurs ; ainsi font volontiers les prédicateurs désireux de frapper l'imagination. On connaît l'appareil populaire du jugement dernier[2].

L'enseignement doctrinal est beaucoup plus sobre : dans ces tableaux, il fait assez grande la part de l'image, du symbole, en un mot, de la mise en scène. Sans doute, dans cette discrimination, il y a, entre les théologiens, bien des divergences accidentelles ; les plus réservés ne sont pas toujours les moindres ni les plus récents : saint Thomas au XIIIe siècle est beaucoup plus discret que Suarez au XVIe. Si l'Eglise ne prend point parti dans leurs controverses, du moins approuve-t-elle leur commune réserve.

Cette voie avait été ouverte par les plus anciens Docteurs. Saint Augustin avait déjà formulé cette remarque que ne désavoueraient pas aujourd'hui les critiques les plus exigeants : « *Il est difficile de dire comment s'accomplira le jugement. L'Ecriture l'annonce de plusieurs façons, quoiqu'il ne doive se faire que d'une manière...* »

1. Allo : *L'Apocalypse*, Introd. p. XCVIII-CIV.
2. Cf. Dict. de théol., art. *Jugement*, t. VIII, col. 1818. « Rassemblement de l'humanité dans la vallée de Josaphat; apparition du Christ sur un char de nuées, précédé de la croix et escorté d'anges innombrables revêtus pour la circonstance de corps brillants; trônes élevés et visibles de loin pour le juge et sans doute pour les assesseurs; séparation des bons et des méchants en deux groupes opposés; discussion des consciences et manifestation publique des résultats de l'enquête; proclamation à haute et intelligible voix de la sentence dont l'Evangile rapporte la teneur ». Le théologien que nous citons déclare qu' « il n'est pas un seul de ces énoncés qui dépasse la valeur d'une pieuse opinion ».

Et après avoir énuméré un certain nombre des images, paraboles et scènes évangéliques qui s'y rapportent, il conclut : « *Il n'y aura qu'une seule forme du jugement, inconnue pour nous, sans autre différence que celle des mérites pour les récompenses ou les peines.* » (Livre des Actes de Pelage, III, 11.)

Cette réserve familière aux docteurs et aux théologiens est encore accentuée par les exégètes, à mesure qu'ils réalisent mieux les habitudes littéraires des écrivains sacrés, qu'ils reconnaissent, dans leurs descriptions du second avènement, le matériel des théophanies bibliques, les images grandioses du langage prophétique, même les symboles des Apocalypses. Qui songerait à tout prendre à la lettre?[1]

Notre situation devant le second avènement n'est pas sans analogie avec celle des Juifs devant le premier. La plupart n'avaient vu dans les prophéties que la lettre; les traits spirituels leur avaient échappé : aussi l'événement les déconcerta. Que leur douloureuse expérience nous épargne semblable méprise : sachons, en face des tableaux bibliques du second avènement, garder le juste milieu entre un symbolisme radical qui volatiliserait la réalité du dogme et un littéralisme grossier qui sacrifierait les idées aux images. Rien de plus décevant en particulier que les prétendus signes précurseurs : à chaque époque quelques-uns ont prétendu les discerner et de bons esprits ne se sont pas toujours assez abstenus de ces prédictions perpétuellement déçues dont est jonché le cours des siècles chrétiens[2].

Nous en sommes donc bien assurés, Jésus reviendra à la fin des temps « *juger les vivants et les morts* » ; ce jugement, qu'il pourrait faire du haut du ciel, il viendra l'exécuter sur la terre ; comme il est monté au ciel, ainsi en redescendra-t-il : avec sa nature humaine, en gloire et en majesté, visible aux regards de tous ceux qu'il aura à juger : suprême compensation des humiliations de sa vie terrestre. Voilà ce que l'Ecriture affirme clairement et ce que confirme la raison[3]. Un examen attentif des don-

1. Dict. de théol., art. *Jugement*, t. VIII, col. 1818-21.
2. Suarez, *De mysteriis Christi*, Disput. LIII, sect. 4, n. 10.
3. Les Pères de l'Eglise, saint Augustin en particulier, insistent beaucoup, d'après Act. I, 11 (la parole des anges à l'Ascension) sur ce parallélisme entre le retour de Jésus et son départ, entre le mode du jugement et les conditions d'ici-bas qui l'ont préparé : ils en tirent des conclusions dogmatiques importantes. Cf. Aug. *Serm*. 127, n. 7; 214, n. 9; *Lettre* 199 à *Hézychius*, n. 41; 205 à *Consentius*, n. 2; *In Johan*. tr. LXXVI, n. 2, 3, 4; *In psalm*. 48, n. 4; 85 n. 21, etc.

nées révélées dégagerait bien d'autres assertions fermes. Mais quand on aborde les modalités de cette suprême manifestation du Christ : la comparution du genre humain, la mode de procédure, le prononcé de la sentence..., il faut convenir, avec saint Thomas, que là-dessus on ne peut pas savoir grand'chose de certain[1] et conclure sagement avec le vieux thomiste Gotti : « *Que se passera-t-il ? Nous le verrons tous. Plaise à Dieu que ce soit pour notre bonheur !*[2] »

II. *Nos dispositions de cœur*

Si l'attente du second avènement nous trouve dans les mêmes dispositions d'esprit que les Apôtres, puisse-t-elle nous inspirer les mêmes dispositions de volonté, ou, pour parler le langage courant, les mêmes dispositions de cœur ! Puisse-t-elle surtout nous enflammer de cette sainte impatience qui chez eux était moins illusion qu'ardeur !

Le second avènement nous émeut tout à la fois par l'incertitude de son échéance et par la redoutable alternative qu'il nous pose. Chacun de ces aspects appelle deux dispositions solidaires entre elles. Dans l'incertitude de l'échéance, l'imminence toujours possible demande *la vigilance* et le délai qui se prolonge impose *la fidélité*. Quant à l'alternative redoutable, elle nous partage entre *la crainte* et *l'amour*.

La *vigilance* est la disposition fondamentale : c'est celle que recommandent sans cesse Notre-Seigneur dans l'Evangile[3] et ses Apôtres dans leurs épîtres[4] ; c'est celle qui tient en haleine les premiers chrétiens ; c'est celle qui retentit le plus inlassablement au cours des siècles sur les lèvres des prédicateurs du salut et des docteurs de la vie spirituelle.

« Il viendra, dit saint Augustin, parlant du second avènement

1. S. Thomas, IV *Sent.* Dist. XLVIII, qu. 1, art. 4, sol. 4. « *Qualiter illud judicium sit futurum et quomodo homines ad judicium convenient, non potest multum per certitudinem sciri* ».

2. « *Quid autem futurum sit omnes videbimus, atque utinam feliciter!* » (V. L. Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, Bologne, 1735, t. XVI, p. 330).

3. Langage explicite : « *Soyez attentifs, veillez et priez, parce que vous ignorez quand le temps viendra* » (Mc. XIII, 33). — Langage voilé des paraboles dites *de la vigilance* : les dix vierges, le serviteur imprudent, le serviteur vigilant. Le point saillant est toujours l'incertitude de l'heure de la venue du Maître.

4. S. Paul : Rom. XIII, 11-12 ; I Cor. XVI, 13 ; Eph. VI, 10-13. — S. Pierre : I Ptr. IV, 7 ; V, 8. — S. Jean : Apoc. XVI, 15.

de Jésus, il viendra, que vous le vouliez ou non ; il viendra et vous n'en savez pas le moment : peu importe, s'il vous trouve préparé. Vivez comme s'il devait venir aujourd'hui et vous ne craindrez point sa venue... Il est utile que Dieu nous en ait caché l'époque, afin que notre cœur soit toujours préparé à l'attente de ce jour que nous savons devoir venir, bien que nous ignorions quand il viendra[1]. »

Mais personne n'est aussi émouvant que l'abbé Guerric, disciple de saint Bernard : « Il faut être toujours prêt, car le Fils de l'hom-
« me vient à l'heure que l'on ne croit point (Lc. XII, 40). Rien de
« plus assuré que le fait, rien de plus incertain que le moment.
« Il est très certain qu'il viendra : ce que nous ignorons, c'est
« quand, où et d'où il viendra : pour les vieillards, il se tient à
« la porte ; pour les jeunes gens, il est en embuscade. Moins la
« mort se fait voir, plus il faut la redouter. L'unique sécurité, c'est
« de n'être jamais en sécurité : de la sorte, toujours en crainte,
« qu'on soit prêt à chaque heure, jusqu'à ce que la sécurité suc-
« cède à la frayeur, non la frayeur à la sécurité[2]. »

Cette disposition, si rigoureusement imposée par la foi, est dure à la nature. Voilà pourquoi de tout temps l'incrédulité libertine a essayé de la ridiculiser. « Quelle illusion d'attendre toujours », disait-on déjà aux oreilles de l'apôtre saint Pierre ! « *Où est la promesse de son avènement ? Car depuis que nos pères sont morts, tout continue à subsister.* » (II Ptr. III, 4). Newman à son tour entend dire autour de lui : « Comment attendre toujours ce qui tarde si longtemps ! Ce qui a déjà tant tardé peut tarder encore davantage. Les premiers chrétiens, qui ignoraient la durée de l'Eglise, pouvaient être dans l'attente du Christ ; mais pour nous, nous ne pouvons nous empêcher de raisonner ainsi : il n'y a pas plus de raison pour attendre le Christ maintenant qu'aux nombreuses époques où, l'événement l'a prouvé, il ne vint point. Les chrétiens ont toujours attendu le dernier jour et ils ont toujours été désappointés. Ils ont pris pour des signes de sa venue des particularités de leur temps que, avec un peu plus de connaissance du monde, ils auraient reconnues communes à tous les temps. » (*L'attente du Christ*... La vie chrétienne, p. 368).

1. Aug. *Serm.* 265, n° 2; *In psalm.* 36, 1. — Chrys. *Hom.* 78 in Mt.
2. Sermons de Guerric, abbé d'Igny, dans les *Œuvres de saint Bernard :* 3e sermon pour l'Avent, n. 1.

Il n'est pas encore venu : donc Il ne viendra pas. Pitoyable conclusion ! L'incertitude emporte tout aussi bien l'éloignement que la proximité : telle était la situation dès l'origine, telle reste-t-elle aujourd'hui après bien des siècles écoulés ! Tous les instants du passé où il n'est point venu n'enlèvent aucune chance à chacun des instants à venir. Au contraire, le temps échu augmente les probabilités du temps à échoir ; chaque moment qui s'écoule sans l'amener, en allongeant la perspective du passé, raccourcit d'autant celle de l'avenir.

Il est dur d'avoir à attendre toujours une chose qui ne met qu'un instant à arriver. Mais c'est le propre du cas : contre l'inconnu, la seule sécurité, c'est d'attendre toujours. Et pour l'instant unique, il passe en valeur cette attente prolongée : il est capital et irrévocable, il décide de notre éternité.

A ce compte, réplique Newman, parce que Notre-Seigneur n'est pas encore venu, « il ne faudrait jamais l'attendre ; l'époque même où il viendra ne devrait pas l'attendre. C'est là précisément « ce contre quoi Il nous a mis en garde. S'il est vrai que des chré« tiens l'ont attendu sans qu'il vienne, il est tout aussi vrai que, « quand il viendra réellement, le monde ne l'attendra pas. S'il « est vrai que les chrétiens ont imaginé des signes de sa venue « alors qu'il n'y en avait point, il est également vrai que le monde « ne verra pas les signes de sa venue, quand ils seront présents[1]. »

1. Newman, *L'attente du Christ*... La vie chrétienne, p. 369-370. — Dans un autre sermon, le même Newman définit, avec une grande pénétration psychologique, cette disposition de *vigilance*, si instamment recommandée et si généralement méconnue ; il en fait « un des principaux points qui séparent « pratiquement les vrais et parfaits serviteurs de Dieu de la foule de ceux « qui se disent chrétiens : les vrais chrétiens quels qu'ils soient veillent, les « chrétiens peu solides ne veillent pas. Or, qu'est-ce que veiller ? Je crois « qu'on peut l'expliquer ainsi : Savez-vous ce que c'est que d'attendre un « ami, d'attendre qu'il vienne et de le voir tarder ? Savez-vous ce que c'est « d'être dans une compagnie qui vous déplaît et de désirer que le temps passe « et que l'heure sonne où vous pourrez reprendre votre liberté ? Savez-vous « ce que c'est que d'être dans l'anxiété au sujet d'une chose qui peut arriver « ou ne pas arriver ; ou d'être dans l'attente de quelque événement important qui fait battre vos cœurs quand on vous le rappelle, et auquel vous « pensez dès que vous ouvrez les yeux ? Savez-vous ce que c'est que d'avoir « un ami au loin, d'attendre de ses nouvelles et de vous demander jour après « jour ce qu'il fait en ce moment et s'il est bien portant ? Savez-vous ce que « c'est de vivre pour quelqu'un qui est près de vous à tel point que vos yeux « suivent les siens, que vous lisez son âme, que vous voyez tous les changements de sa physionomie, que vous prévoyez ses désirs, que vous souriez de « son sourire et vous attristez de sa tristesse ?... Veiller dans l'attente du Christ « est un sentiment qui ressemble à ceux-là, autant que des sentiments de ce « monde sont capables de figurer ceux d'un autre monde ». (*Vigilance*, La vie chrétienne, p. 354-5).

D'ailleurs les chrétiens ne disent pas à chaque instant : *Il vient*, mais : *Il peut venir*. Ils ne sont donc jamais désappointés. Ceux qui sont désappointés, ceux qui disent : Il vient, ce sont les illuminés, trop nombreux sans doute, mais toujours désavoués par l'Eglise.

Pour inconnu qu'il reste, le seul instant qui compte est celui où Il viendra. Or, reprend Newman, « mieux vaut mille fois croire « qu'il vient quand il ne vient pas qu'une seule fois croire qu'il « ne vient pas quand il vient. Telle est la différence entre l'Ecri- « ture et le monde : à suivre l'Ecriture nous serions toujours dans « l'attente du Christ ; à suivre le monde, nous ne l'attendrions « jamais. Or il doit venir un jour, tôt ou tard. Les esprits du monde « raillent notre manque de discernement aujourd'hui, mais qui « aura manqué de discernement, qui triomphera alors ? »

La vigilance appelle *la fidélité* ou mieux elle la comprend : en effet, la même vigilance qui rend attentif à l'échéance toujours possible, rend patient à supporter le délai. Le retard n'est pas une raison de se relâcher, mais une invitation nouvelle à veiller. Plus l'attente se prolonge, plus la surprise devient vraisemblable. Plus l'arc est tendu en arrière, dit saint Augustin, plus la flèche vole rapidement au but ; plus le jugement tarde, plus il risque de surprendre le coupable.

Le délai est une épreuve pour la nature : il fatigue l'âme. Mais quels précieux avantages n'offre-t-il pas en retour ? En prolongeant l'attente, il aiguise le désir : « la source de vie est plus agréable à quiconque a ressenti les ardeurs de la soif[1]. » Voilà pourquoi notre fidélité doit être ardente. Aux pécheurs que nous sommes, la patience du Seigneur offre le temps et les occasions de la pénitence. « Non, dit l'apôtre saint Pierre, le Seigneur ne retarde pas l'accomplissement de sa promesse, comme quelques-uns se l'imaginent, mais il use de patience envers vous, ne voulant pas qu'aucun périsse, mais que tous viennent à la pénitence. » (II Ptr., III, 9). Tous les Pères font écho au prince des Apôtres. « Il diffère sa venue, dit saint Augustin, pour n'avoir pas à vous condamner... gardez-vous de différer votre bon propos.[2] » Voilà pourquoi notre fidélité doit être humble et pénitente. Enfin l'attente multiplie les mérites : elle les multiplie par sa seule durée, elle les multiplie

1. Aug. In psalm. IX, n. 10.
2. In Ps. 97, n. 9.

surtout par les épreuves qu'elle apporte. Le Règne de Dieu est dans sa phase militante. C'est la grande leçon de tout le Nouveau Testament, en particulier de l'Apocalypse. Il a été donné à la Bête de lutter contre les saints et de les vaincre. Ce n'est pas impuissance du Christ, il aura sa revanche. Bien mieux, ces tribulations réalisent ses desseins : elles procurent les mérites des siens par la patience ; elles leur assurent la part de son calice. Voilà pourquoi notre fidélité sera courageuse.

Ce n'est pas trop d'une vigilance et d'une fidélité de tous les instants pour un jour qui n'arrivera qu'une fois : car il sera le jour décisif, jour d'épouvante pour les impies, jour d'indicible espérance pour les justes, objet de crainte pour ceux-là, objet d'amour pour ceux-ci, ou plutôt objet de crainte seule pour les premiers, mais pour les seconds, objet tout à la fois de crainte et d'amour.

Oui, il y a tout à *craindre* pour ce jour : ce ne sera plus le temps de la *miséricorde*, mais celui de la *justice* ; ce ne sera plus le temps de la pénitence, mais celui du *jugement*. Nous n'aurons plus à faire à un rédempteur bienveillant, mais à un juge impitoyable. Aussi ceux qui ne veulent pas se convertir ne peuvent-ils en entendre parler sans effroi : ainsi Félix devant la parole de saint Paul (Act. xxiv, 25). Mais pour ceux qui sont disposés au repentir, la crainte ne peut être que passagère et salutaire : car rien de plus facile à détourner que cette menace.

« Vous craignez le retour du Seigneur, s'écrie saint Augustin ! « Voulez-vous ne pas le craindre ? Prévenez-le, ne vous laissez pas « prévenir par lui... Prévenez son jugement... Le secret de n'avoir « pas à redouter le second avènement, c'est de ne pas résister au « premier... » « Vous le verrez alors, continue saint Grégoire le « Grand, avec d'autant plus de sécurité que vous aurez dès main- « tenant prévenu par la crainte le déploiement de sa justice. » « In- « clinons-nous, reprend saint Augustin, inclinons-nous ici-bas de- « vant le Sauveur, pour n'avoir pas à trembler devant le Juge. « Honorons-le sous le voile de l'humilité, pour n'avoir pas à le « redouter dans l'éclat de la majesté. Ceux-là seulement auront à « craindre le jugement *manifeste* du dernier jour qui n'auront « pas craint le jugement *secret* d'ici-bas, celui qui, au lieu de « condamner, ne fait qu'avertir, éprouver, préparer[1]. » Bref, il

« faut par la crainte frayer la voie à la sécurité, de peur que la « sécurité ne fasse place à la crainte[2].

Si redoutable que soit le second avènement, avec Jésus le dernier mot du chrétien n'est pas la crainte, mais l'*amour*. D'ailleurs la vraie crainte, la crainte salutaire, se résout en amour. Les premiers chrétiens n'étaient pas seulement « *ceux qui attendent le second avènement de Jésus* », mais encore « *ceux qui aiment cet avènement.* » (II Tim., IV, 8).

La crainte seule serait une injure à Jésus. « Si nous aimons le Christ, dit saint Augustin, nous devons désirer sa venue ; c'est un sentiment contre nature de craindre la venue de celui qu'on aime... Qu'est-ce que cet amour du Christ avec la crainte de sa venue ? Est-il certain que nous l'aimions ? Haïssons nos péchés et aimons celui qui doit venir punir le péché[3]. »

De ce point de vue, les raisons mêmes de craindre deviennent des raisons d'aimer. « D'où viendrait la crainte ? De ce qu'il sera « votre juge ? Mais quel est ce juge sinon celui qui s'est laissé « juger ? Avant d'être un jour votre juge, il est maintenant votre « avocat. Il renonce à recherche les fautes de votre passé. Il vous « jugera alors sans retard, mais jusque-là quels longs délais ! Alors, « il ne vous sera plus possible de vous corriger, mais qui vous en « empêche maintenant ?[4] »

Et si l'on aime Jésus, ce n'est pas pour soi seul, c'est aussi pour lui : on désire l'avènement de son règne, on souhaite la cessation des outrages qui l'atteignent. Or son second avènement verra seul la cessation de ces outrages, la consommation de ce règne[5].

« Il faut donc, déclare saint Augustin, *aimer* et *attendre* l'avènement du Seigneur. Or ce n'est pas l'aimer que de le dire proche ou de le dire encore éloigné ; mais l'aimer, qu'il soit près ou qu'il

1. Aug. In Ps. 36, 1; Ps. 95, 14. — Greg. M. Hom. 1. — Aug. In Ps. 9, 1; Ps. 66, 10.
2. Guerric, 3e sermon pour l'Avent, n. 1.
3. In psalm. 147, n. 1; in psalm. 95, n. 14.
4. Aug. In ps. 147, n. 1. L'image de l'*avocat* et du *juge* est particulièrement familière au grand Docteur. « Vous avez, je suppose, une cause à plaider devant un juge; vous choisissez un avocat : avant que le jugement soit rendu, vous apprenez que votre avocat est nommé juge. Quelle joie d'avoir pour juge celui qui vient d'être votre avocat ! » (Sermon 213, n. 5).
5. In ps. 97, n. 9. — « *Que votre règne arrive!* ». Vous demandez dans cette prière la venue de Celui que vous craignez de voir venir. Corrigez-vous pour ne pas prier contre vous-même ».

soit loin, c'est l'attendre avec la sincérité de la foi, avec la fermeté de l'espérance, avec l'ardeur de la charité[1]. »

Et l'abbé Guerric conclut avec émotion : « Celui qui commande qu'on l'attende avec constance et longtemps, promet aussi de venir bientôt : ainsi d'un côté il fortifie la patience, de l'autre il ranime les pusillanimes, il effraie ceux qui ne sont point prêts et il excite les paresseux. En vérité le temps est court, surtout celui qui mesure la vie de chacun de vous, bien qu'il lui paraisse long à cause de la fatigue ou de l'amour. C'est pourquoi il faut que nous craignions le juge qui est proche et qui peut-être est à la porte et que nous l'attendions avec constance, s'il tarde à arriver. Il viendra ce Seigneur, notre appréhension et notre désir, le repos et la récompense de ceux qui travaillent, la douceur et l'embrassement de ceux qui aiment, la béatitude de tous, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui vit et règne dans tous les siècles[2]. »

P. Bonnetain.

1. Lettre 199 à Hézychius, n. 15.
2. Serm. 1 de Adventu, n. 4.

L'Actualité Religieuse

L'EGLISE ET LES UNIVERSITES MISSIONNAIRES

Parmi les questions agitées dans les dernières Semaines de Missiologie, il en est une de la plus haute importance pour l'avenir de l'Eglise dans les pays de vieille civilisation. Je veux parler de la question des Universités. Peu nombreux sont encore les catholiques qui se rendent compte de la gravité de ce problème. A un missionnaire qui, sans succès, quêtait en Amérique pour la fondation d'une Université aux Indes, un évêque répondait : « Une université catholique aux Indes ? Oh ! que voilà une cause perdue d'avance ! Parlez-nous donc de quelque léproserie, d'un hôpital, ou d'un orphelinat, et les bourses s'ouvriront toutes seules. » (Xaveriana, N° 27. Dahmen, Cathol. et Enseignement aux Indes, p. 7.) Et, de fait, l'Université ne fut pas fondée, faute d'une compréhension plus large de la part des catholiques. Pourtant, à qui étudie d'un peu près la situation des pays où travaillent nos missionnaires, il apparaît bientôt avec évidence que l'enseignement est en passe de devenir un des premiers instruments d'influence chrétienne, et que les protestants, anglais ou américains, plus clairvoyants, dirigent actuellement le meilleur de leurs ressources et de leurs efforts vers l'organisation et l'entretien de ces foyers de haute culture. La question est de savoir si nous consentirons à leur abandonner le terrain, et si, sous prétexte d'un apostolat plus simple et, dit-on, plus évangélique, nous leur laisserons l'éducation et l'instruction des élites, pour nous occuper exclusivement de l'apostolat des classes populaires. Telle n'est pas, semble-t-il, l'intention de l'Eglise. Il n'est pour s'en convaincre que de lire un passage de l'encyclique « Rerum Ecclesiae » du 28 février 1926 :

« Ne vous contentez pas d'hôpitaux ou de dispensaires pour le soin des malades ou la distribution des médicaments, non plus que

d'écoles élémentaires — institutions d'ailleurs qui s'imposent partout — ; il est, de plus, très utile que vous fondiez des écoles supérieures pour les jeunes gens qui ne se destinent pas à l'agriculture, leur ouvrant ainsi l'accès des études plus relevées et surtout à la pratique des arts manuels. »

Et le Saint-Père continue :

« C'est le lieu de vous exhorter à ne point négliger les personnages principaux du pays et leurs enfants. Sans doute la parole de Dieu est accueillie plus volontiers par les humbles, et de même les prédicateurs de l'Evangile ; sans doute Jésus-Christ a déclaré de lui-même : « L'Esprit du Seigneur m'a donné pour mission d'évangéliser les pauvres. » (Luc, IV, 18.) Mais nous ne devons pas oublier la parole de saint Paul : « Je me dois aux savants comme aux ignorants » (Rom. I, 14), et, du reste, la pratique et l'expérience nous enseignent que, l'élite une fois gagnée au christianisme dans un pays, le menu peuple suit aisément ses traces. » (Cf. Doc. cath. 5-6-26, col. 1424-25.)

Analysons un peu ces lignes. Elles sont une invite aussi claire que possible à l'apostolat des élites. De cet apostolat, elles indiquent à la fois le moyen, — l'enseignement supérieur, — et la fin, — la conversion des masses.

De prime abord, on s'étonne et l'on s'interroge. Comment l'enseignement supérieur, en entendant par là la culture universitaire, peut-il être un moyen efficace d'apostolat ? Et l'on se scandalise un peu, se souvenant que l'Eglise s'est toujours faite la propagatrice d'une littérature, de sciences et — osons le dire aussi — d'une philosophie à tout le moins profanes. C'est parler en historien que d'affirmer le rôle des moines et des clercs dans la conservation des chefs-d'œuvre de la culture païenne. De cela d'ailleurs, l'Eglise se fait gloire, et, de fait, elle pourrait dire avec plus de vérité que le poète antique : Homo sum et nihil humani a me alienum puto (Térence). Mais si l'Eglise par un certain côté est une assemblée humaine, « homo sum », c'est surtout en raison de sa mission divine qu'elle a jugé ne pas pouvoir rester étrangère aux beautés classiques du passé. Educatrice des peuples, elle a recueilli l'héritage des siècles, et éclairant toutes ces grandeurs d'un reflet divin, elle en est devenue la dispensatrice prudente et éclairée. Tout ce qu'elle a vu de beau, de grand, de sage, tout ce qu'elle a estimé capable de favoriser le plein épanouissement humain, elle l'a revê-

tu de sa propre splendeur et l'ayant ainsi enrichi, elle l'a présenté à l'homme nouveau pour qu'il en bénéficiât. De la sorte, l'Eglise a transformé des peuples barbares, et, leur apportant avec la foi le bienfait de la civilisation, elle les a élevés au-dessus d'eux-mêmes, en les tirant de leur ignorance et de leur grossièreté.

C'est un rôle analogue qu'elle veut encore remplir dans les pays qui ont échappé jusqu'ici à son influence. Rôle néanmoins plus complexe, du fait que la plupart de ces peuples, nous le disions tout à l'heure, jouissent d'une civilisation propre, dont ils se montrent fiers, civilisation qui remonte aux époques les plus reculées, et déjà en possession d'une littérature, d'une méthode scientifique et d'une philosophie.

Ce que valent ces connaissances et ces méthodes en regard des nôtres, il ne nous appartient pas d'en décider. Non plus d'ailleurs que de la fameuse question de l'adaptation, qui voudrait que le missionnaire européen se transformât en indigène, fît siennes littérature et philosophie locales et les enseignât en les imprégnant d'esprit chrétien. Question épineuse dont les solutions diffèrent avec chaque pays et à laquelle on ne peut guère apporter de réponse générale.

Il nous est permis néanmoins de constater une double supériorité dans notre civilisation.

a) l'organisation de notre société et sa conception du droit des gens,

b) et, dans un autre ordre d'idées, les remarquables acquisitions scientifiques réalisées de nos jours.

Devant ces deux manifestations de notre supériorité, l'une d'ordre moral, l'autre d'ordre intellectuel, le païen cultivé est obligé de s'incliner et d'avoir recours à nous.

Il nous demande alors, et c'est précisément ce que nous attendons, de lui communiquer nos connaissances scientifiques et de lui expliquer nos conceptions sociales. Pour en bénéficier, il accepte la fondation dans son pays de facultés de sciences, de médecine et de droit. Bien plus, il accepte de se plier à nos disciplines intellectuelles et de suivre la filière de notre enseignement classique ; c'est alors qu'il devient, dans la force du terme, notre élève. S'il accepte nos programmes et nos méthodes, il se soumet par là même à notre influence éducatrice. Et petit à petit, grâce au contact étroit qui s'établit entre le maître et les disciples, les préju-

gés disparaissent et les âmes s'ouvrent. Ainsi le premier but de l'enseignement universitaire est atteint ; le premier contact fait naître des idées nouvelles, élargit les conceptions trop étroites, et diminue d'autant le fanatisme religieux, principal obstacle à la conversion. Un second élément va encore aider la lumière à croître dans l'esprit de l'élève. Vivant continuellement auprès de son maître, il se rend compte de la grandeur morale de sa vie. Son dévouement, qu'il a cru d'abord entaché d'intérêt humain, lui apparaît bientôt dépouillé de toute recherche personnelle. Sa pureté de vie l'étonne et bouleverse ses idées de païen. Recherchant la source de cette élévation morale, il commence à l'entrevoir dans la religion de son maître. Ainsi, sans autre prédication que celle de l'exemple, la plus éloquente à vrai dire, le missionnaire a peu à peu acheminé son disciple vers la démarche décisive qui va faire de lui un chrétien. Tableau idéal, dira-t-on. Peut-être. Pourtant est-il si éloigné de la vérité ? En tous cas, l'on entrevoit déjà que l'enseignement universitaire puisse être une méthode d'apostolat en pays de mission. Et l'on comprend aussi ce que cette méthode exige de tact, de patience, de réelle vertu de la part de celui qui l'emploie. Sans doute, cet apostolat est-il moins rude, au moins en apparence, que celui du broussard. Est-il moins fécond, et, partant, moins utile ? Et n'y a-t-il pas un peu de romantisme religieux dans la conception vulgaire du missionnaire ? On se le représente facilement comme un homme rompu à toutes sortes de fatigues, parcourant à pied ou à cheval d'immenses régions, couchant sur la dure, prêcheur infatigable, convertisseur de peuplades plus ou moins rebelles à la parole divine, et finissant ses jours dans une solitude absolue, les yeux tournés vers le ciel. Cette attitude théâtrale est bien éloignée de l'humble réalité. Le missionnaire, c'est celui qui a tout quitté, parents, amis et patrie pour aller enseigner. Euntes, docete. L'enseignement sous toutes ses formes, tel est le rôle du missionnaire. Envoyé à travers le monde, il se contente d'occuper le poste qui lui est assigné ; qu'il soit à l'édifice le grain de sable ou la pierre d'angle, peu lui importe : il n'a qu'un désir, remplir sa mission et atteindre les âmes. Il y aura parfois pour lui plus de réelle vertu à se cantonner dans un ministère purement intellectuel, où tout prosélytisme sera interdit, et où seul l'exemple tiendra lieu d'apologétique.

Cette apologétique est-elle vraiment si éloquente, et ce ministère

intellectuel, si fécond que nous le disions tout à l'heure ? C'est aux faits de nous le dire.

L'Eglise catholique compte actuellement douze Universités en pays de missions, six aux Indes, deux en Chine, une au Japon, une à Manille, une au Canada et une dans le Proche-Orient. Sur le nombre, huit sont l'œuvre de la Compagnie de Jésus. En voici l'énumération : aux Indes, Bombay, Trichinopoly, Mangalore, Calcutta et Madras ; en Chine, l'Aurore de Shanghaï ; au Japon, Tokio ; et au Levant, Saint-Joseph de Beyrouth. Les quatre autres Universités sont distribuées comme suit : à Colombo, capitale de Ceylan, ainsi qu'au Canada, les Pères Oblats de Marie Immaculée ; à Manille, l'Université Saint-Thomas, appartenant, comme son nom l'indique, aux PP. Dominicains ; et enfin, en Chine, un nouvel établissement confié par le Saint-Siège aux Bénédictins. (Cf. *Les élites en pays de mission*, Semaine Missiol. Louvain 1927, Dr Schmidlin, p. 180-1.)

Nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut penser du petit nombre de ces établissements. Il faudrait, pour être exact, y ajouter quelques écoles de hautes études spéciales et de nombreux collèges ou gymnases préparant à l'Université, ces derniers réunissant un total de 150.000 élèves.

Nous avons tracé plus haut le tableau idéal de l'action apostolique universitaire. Nous l'avons pour ainsi dire schématisé en deux temps :

a) Temps des premiers contacts : influence intellectuelle, élargissant les idées et faisant par là même tomber le fanatisme ;

b) Temps des contacts plus approfondis : influence morale conquise surtout par la prédication de l'exemple et menant pas à pas à la conversion.

Il nous faut maintenant justifier par des faits le bien-fondé de cette esquisse. On concevra facilement que je ne puisse m'astreindre à retracer ici l'histoire de l'influence de toutes nos universités missionnaires. Le temps, la documentation, les faits eux-mêmes manqueraient. Je dis bien les faits, car pour la plupart, nos Universités sont jeunes et n'ont pas encore pris dans les pays où elles sont nées, toute la place souhaitable. Les faits, je les prendrai donc où ils se trouvent, et c'est pourquoi je me bornerai à parler de l'influence de trois établissements de la Compagnie de Jésus,

trois établissements français, « l'Aurore » de Shanghaï, Saint-Joseph de Beyrouth, et Saint-Joseph de Trichinopoly.

Commençons par « l'Aurore ». Que les Chinois estiment la formation intellectuelle et morale donnée par l'Aurore, c'est ce que certaines manifestations démontrent éloquemment. Combien de familles païennes préfèrent s'imposer les sacrifices les plus lourds pour que leurs fils soient élevés chez nous. De villes où existent pourtant des institutions d'État ou des établissements protestants, ces jeunes gens nous arrivent, et les lettres des parents indiquent clairement les raisons de leur choix. Ils ne veulent pas pour leurs enfants de l'anarchie intellectuelle qui règne un peu partout dans les maisons d'enseignement chinoises ou protestantes. Ils ne peuvent non plus admettre le dévergondage des mœurs qui résulte dans ces maisons d'une absence totale de discipline provenant elle-même de la ruine du principe d'autorité. Le Père Joseph de la Servière, dans un article précieux par sa documentation, paru dans la *Revue d'Histoire des Missions* (1er juin 1925, p. 178 sq.), signale que « nombre d'étudiants sont venus à l'Aurore avec cette note des parents : Nous ne voulons pas que notre fils devienne un bolcheviste » (p. 207). Et le Père ajoute : « Le dévergondage des mœurs dans la gent étudiante, plus encore que celui des idées, épouvante les Chinois. Et c'est pourquoi ils se tournent vers nous. » Ainsi déjà nous voyons réalisé le tableau tracé tout à l'heure. Influence intellectuelle de l'Aurore, qui, avec vingt ans seulement d'existence, s'est déjà affirmée en Chine la gardienne des fortes disciplines de l'esprit ; influence morale qui fait que, devant la croissante corruption des mœurs, les familles les plus xénophobes se décident à nous confier leurs enfants, parce qu'ils savent que chez nous, comme nulle part ailleurs, tous les moyens seront pris pour assurer l'éducation et la préservation de leur vie morale. Cette double influence va-t-elle jusqu'à amener des conversions parmi nos étudiants ? Ecoutons le Père Hugon. Dans son rapport à la Semaine de Missiologie de Louvain (1926), il déclare au sujet de l'Aurore : « Des conversions individuelles se produisent ; et il existe même un groupe d'une vingtaine de catéchumènes. » Vingt catéchumènes sur 300 païens, c'est déjà une jolie proportion. En dehors de là, trente conversions ont été officiellement enregistrées ; d'autres, assez nombreuses, paraît-il, sont restées secrètes ; enfin, ajoute le P. de la Servière dans l'article cité plus haut :

« Bon nombre de jeunes gens, que la crainte de leurs familles empêche de se déclarer, emportent de l'Aurore la conviction de la vérité de notre religion ; quand, dans quelques années, ils seront maîtres de leur vie, nous avons la confiance qu'ils conformeront leur conduite à leur croyance intime. » (Loc. cit. p. 194.) Que faut-il attendre de ces conversions ? Il est difficile d'émettre un pronostic sérieux sur l'avenir chrétien de la Chine. La révolution qui secoue le pays a renversé bien des espérances. L'Aurore elle-même vivra-t-elle ? Dieu le sait. Il semble que tout soit mis en œuvre pour la ruine de l'influence de l'Eglise en Chine. Il est question actuellement de monopole d'Etat. Cependant nos missionnaires tiennent héroïquement les places conquises, et leur vaillance, en regard de la pusillanimité des protestants qui ont abandonné leurs postes, semble avoir impressionné favorablement les Chinois.

Poursuivons notre enquête et étudions maintenant aux Indes notre apostolat universitaire dans le plus ancien de ses établissements. Saint-Joseph de Trichinopoly, « l'énorme machine à faire des gradués », selon l'expression des maisons protestantes rivales, est un de nos cinq collèges universitaires, affiliés à l'Université centrale du gouvernement de Madras, à laquelle seule revient le droit de collationner les grades. En butte aux attaques les plus violentes de la part des collèges rivaux, païens ou protestants, notre établissement n'a pas échappé non plus aux critiques de certains catholiques, stratèges en chambre, qui n'ont pas hésité à déclarer que les missionnaires faisaient fausse route en fondant des collèges universitaires, et qu'ils feraient bien mieux de s'adonner à un ministère plus humble et d'évangéliser les pauvres. Ces insinuations malveillantes ont eu au moins cet avantage qu'elles ont amené des réponses pertinentes de la part des missionnaires. Ceux-ci ont dit tout le bien opéré par Saint-Joseph de Trichinopoly. L'influence intellectuelle de cet établissement est inappréciable. Dans toute la présidence de Madras, il est considéré comme le premier par ordre de valeur. Le brahme païen y coudoie le pariah catholique et ce n'est pas là un petit élément d'émulation. De plus, ce contact journalier entre les membres des diverses castes amène peu à peu les Hindous à une conception sociale plus humaine. Surtout, la valeur intellectuelle de l'université donne un prestige incalculable à la religion catholique. Le brahme qui, naguère encore, considérait avec mépris le missionnaire le « Swami », l'apôtre du pariah, s'incline maintenant devant sa science et

vient se mettre à son école. Et, petit à petit, la confiance et l'estime s'accroissent. La conversion est-elle bien éloignée ?

Il y aurait des pages fort intéressantes à lire à ce sujet. Il nous faut abréger. Ceux que la question intéresse pourront se reporter à l'article décisif du P. Lacouague, paru dans les *Etudes* en août 1927. Disons seulement qu'actuellement, Trichinopoly a son quartier de brahmes catholiques, « Toppou Sainte-Marie ». Ils sont là une centaine ; de plus, il faut compter 32 d'entre eux qui reposent déjà au cimetière ; enfin 150 à 200 sont disséminés dans la présidence, où ils occupent des postes importants. Ces chiffres prennent toute leur signification, quand on sait que saint François Xavier n'a pu convertir qu'un seul brahme, et que le P. de Nobili, en quarante ans d'un apostolat pourtant plus adapté, n'en a baptisé qu'une cinquantaine. Or il est avéré que l'Inde ne se convertira que lorsque la caste des brahmes aura donné l'exemple. « N'oublions pas, dit le P. Lacouague, n'oublions pas qu'au Maduré, c'est du jour où Nobili a pu convertir une poignée de brahmes qu'ont commencé les conversions des pariahs. Avant cela, il n'y avait rien eu, absolument rien. »

L'expression est presque brutale dans son énergie : elle est strictement vraie.

Laissons maintenant les Indes et venons-en aux Echelles du Levant. C'est là que nous allons terminer notre enquête et examiner une dernière fois si l'apostolat des infidèles par l'Université est aussi fructueux que nous l'avons dit. Nous touchons là à un point délicat de l'histoire missionnaire. Nous voici en terre d'Islam, et le païen auquel nous avons affaire est d'une autre espèce que celui de Chine ou de l'Inde. Difficile à convertir, le musulman va-t-il subir à quelque titre l'influence de l'Université catholique ? Et cette influence sera-t-elle si profonde qu'elle laisse entrevoir des espoirs ou au moins des possibilités de conversions ?

Reconnaissons-le dès l'abord : la proportion de nos élèves musulmans, soit au Collège soit dans les diverses Facultés, n'est pas très élevée (environ 8 à 10 0/0). Mais ,en général, ils appartiennent aux plus grandes familles de leurs pays respectifs, appelés à y exercer plus tard une influence prépondérante. Combien de membres du gouvernement égyptien, par exemple, se font gloire d'être des anciens de Beyrouth. De même en Perse. En 1926, nous arrivait de Téhéran avec le ministre de France, le fils du Président du Conseil qu'une révolution venait de renverser. Ahmed Khan, âgé de six

ans, fut confié aux soins maternels des bonnes sœurs. Il grandit dans notre Université, où, selon toutes probabilités, il achèvera son éducation. Il est difficile de dire quelle place il occupera plus tard dans les affaires de son pays. Son âge, plus encore que la disgrâce politique de son père, nous dispense de telles prévisions ! Mais enfin, il n'est pas arbitraire, je pense, de faire ressortir, par ce cas choisi entre beaucoup d'autres semblables, le prestige de notre Université en Asie musulmane. Prestige qu'il faut attribuer en grande partie à son rayonnement intellectuel. Par son ancienne Faculté orientale, par ses écrivains arabes, Saint-Joseph de Beyrouth a exercé et exerce encore son influence sur tout le monde de l'Islam, depuis l'Algérie et le Maroc, jusqu'à la Perse et aux Indes.

Et là, comment ne pas dire la part considérable que prit le regretté Père Cheihkho dans cette conquête de l'intelligence musulmane. Cet humble religieux, un des premiers orientalistes du monde, exerçait par sa science un tel prestige que l'on voyait les Cheikhs les plus illustres baiser le bord de sa soutane en signe de respect. Lorsque l'on célébra son jubilé de vie religieuse, ce furent en partie des musulmans qui prirent l'initiative d'une grande manifestation de sympathie et qui se chargèrent d'obtenir des Supérieurs la permission de faire peindre son portrait et de le placer dans la salle d'honneur de l'Académie de Beyrouth, avec ceux des grands maîtres de la langue arabe. A sa mort, ce fut un deuil général. Des ulémas, des membres des plus grandes familles tinrent à venir à son enterrement. De nombreux journaux musulmans firent son éloge, parfois en de longues colonnes où, retraçant sa vie, ils en disaient la grandeur religieuse et morale. Belle intelligence et grand cœur, tel fut cet homme qui contribua, pour une grande part, au prestige de l'Université. D'autres continuent son œuvre, qui ne sont pas moins estimés. Ainsi Saint-Joseph de Beyrouth atteint lui aussi son premier objectif et exerce une influence réelle sur les intelligences. En exerce-t-il une sur les cœurs ? Et sur la vie morale ?

A la première de ces deux questions, le Père Chanteur[1] va nous répondre. Parlant de la maison : « Alma parens, dit-il. Elle a réalisé tout le contenu de cette devise. Mère attentive pour les enfants qui lui sont confiés, elle a réussi à gagner leur cœur et à le conserver. En 1922, Touhani el Mokri, fils du Grand-Vizir du Maroc,

1. Supérieur de la Mission des Jésuites français en Syrie ; chancelier de la Faculté française de Médecine.

abordait au port de Beyrouth. Le Général Gouraud, Haut-Commissaire de la République française avait envoyé un de ses officiers supérieurs pour le recevoir. « Je veux aller voir mon Université, dit, avec une joyeuse et communicative émotion, le jeune voyageur. — Votre Université ? — Oui, l'université Saint-Joseph. J'y ai passé de si bonnes années, et je lui garde un si reconnaissant et si profond souvenir ! » L'officier et son chef s'étonnaient d'une pareille fidélité... Combien d'anciens élèves (et d'anciens élèves musulmans) se reconnaissent (pourtant) dans ces sentiments et ce geste du jeune prince marocain ». (Cinquantenaire de l'U.S.J. Préface du P. Chanteur). Il serait oiseux de souligner ce qu'un fait de ce genre contient de sens.

S'attacher les cœurs, c'est bien. Les élever est mieux encore. Et l'on peut dire que là aussi, l'Université de Beyrouth a atteint des résultats inespérés. N'exagérons rien. Mais ne pouvons nous pas sans illusions croire que l'élite de l'Islam a fait un pas vers nous quand nous constatons que nos élèves renoncent décidément à la polygamie. Il faut le dire nettement : là était le plus gros obstacle d'ordre moral à la conversion des musulmans. Cet obstacle écarté, de nouveaux espoirs ne sont-ils pas légitimes ?

Notre enquête est achevée. L'Université missionnaire n'a pas failli à son rôle. Elle est bien l'instrument de précision nécessaire à l'Eglise pour travailler sur les élites.

On a pu s'étonner, au cours de ce travail, que nous nous soyons bornés à étudier le rendement apostolique des Universités auprès des infidèles. Nous n'avons rien dit de leur action sur les catholiques ou même sur les chrétiens dissidents. Ce n'est pas un oubli. Il fallait se limiter. D'ailleurs, de l'œuvre universitaire auprès des catholiques, en pays de mission, il n'y a pas grand'chose à dire. C'est à peu de chose près le même système qu'en Occident et le même but poursuivi. Pour les dissidents, nous aurions dû étudier en détail ce qui se fait à Beyrouth. Non erat hic locus.

On aurait pu s'attendre à plus de détails sur les méthodes dont se servent les Universités missionnaires. Œuvres de presse, cercles, associations de jeunes gens, voire programmes d'études, tout cela eût sans doute intéressé. On en voit aussi l'écueil. Le détail multiplié eut sans doute gêné l'ensemble. Et nous avons préféré, à tout prendre, essayer d'esquisser un tableau plus général, ouvrant des aperçus intéressants sur l'apostolat missionnaire par l'Université.

Une conclusion. Il en faut une. Donnons d'abord des chiffres. Ils

ont eux aussi leur éloquence. L'Eglise catholique compte de nos jours douze Universités de mission. Et les protestants ? Leur concurrence nous a débordés depuis longtemps. « Celle-ci, dit le P. Charles, n'a peut-être nulle part ailleurs infligé à l'activité catholique missionnaire de plus cuisante défaite. » En Chine (...), il y avait en 1924, 29 Universités ou Ecoles supérieures protestantes, contre deux établissements catholiques et 93 établissements chinois. Aux Indes, les collèges catholiques disparaissent, noyés dans les 50 ou 60 établissements protestants, auxquels il faut ajouter une université hindouiste et 2 universités musulmanes. Au Japon, on peut dire qu'en face de l'enseignement supérieur officiel il n'y a d'enseignement supérieur chrétien que chez les protestants. En Afrique du Sud, c'est la même chose. Et dans la Nigérie, c'est encore un Institut protestant, celui d'Achimota, près d'Accra (Gold Coast), qui va devenir l'université noire, la première du type indigène. Chez les nègres des Etats-Unis, sur 68 universités ou collèges universitaires, fréquentés exclusivement par des noirs, 4 sont neutres, 64 sont protestantes, pas un seul n'est catholique[1].

Cette page est douloureuse. Elle n'est malheureusement que trop vraie. On n'a pas encore assez compris, chez les catholiques, l'importance capitale de ce mode d'apostolat. Bercés dans un sentimentalisme pieux, on s'est complu dans certaines œuvres de charité assurément méritoires et d'une utilité incontestée, mais auxquelles il ne fallait à aucun prix se borner. *Oportebat et haec facere et illa non omittere.* La leçon est dure : elle ne doit pas rester sans fruit.

Jersey, 21 octobre 1928.

L. Escoula.

1. *Sem. Missiol.*, Louvain 1926

LES IDEES DE M. JULIEN BENDA

On aurait tort de supposer que la thèse soutenue par M. Benda dans un ouvrage au titre un peu tapageur (*La trahison des clercs*[1]) atteint spécialement l'Eglise et ceux qui la représentent. Les clercs que M. Benda livre à notre vindicte, ce sont tous les penseurs (il en est de très « laïques »), qui ont trahi la raison pure et sont passés au service de la raison pratique en subordonnant leurs recherches spéculatives aux intérêts de leurs familles, de leurs classes ou de leurs patries. Parmi eux, M. Benda vise sans doute quelques hommes d'Eglise, trop patriotes à son gré, mais il en veut surtout aux coryphées du nationalisme, dont il met à nu, non sans hardiesse, l'irrémédiable faiblesse, la peur d'une métaphysique définie, la peur de l'absolu, corrélative à une sorte de déification du relatif. Répondant à ses contradicteurs, M. Benda a eu récemment l'occasion de préciser sa position[2] : il s'agit en somme du principe de contradiction dont la primauté lui semble en grave péril. N'entend-il pas des philosophes lui soutenir sérieusement l'idée d'une « évolution de la raison et même des notions morales » ? « Cette position, écrit-il, est certes une des innovations les plus frappantes du clerc ; elle marque l'effondrement total de l'ancienne métaphysique.... »

On pensera sans doute que la découverte n'est pas fort originale : la démission de la métaphysique dans certains milieux influents, prépondérants peut-être sur la formation de l'esprit public, n'est pas une chimère ; le succès des théories de M. Lévy-Brühl sur le « Prélogisme des primitifs » en est un signe assez manifeste. Il est pourtant encore des penseurs qui maintiennent fermement les droits de la recherche métaphysique et ce sont pour la plupart, sinon des catholiques, tout au moins des spiritualistes déterminés. Pour ce qui est de l'Eglise, nous voulons dire des autorités ecclésiastiques qualifiées, on ne voit pas qu'elles aient aucunement, pas plus sur ce point-là que sur les autres, « biaisé » avec l'ennemi. N'ont-elles pas en revanche puissamment servi la cause de la métaphysique en recommandant avec instance l'étude des philosophies médiévales, et surtout du thomisme ? Quant au prétendu « pragmatisme » de l'Eglise, il suffit, pour en définir les limites, de rappeler la condamnation du modernisme.

1. Grasset, édit. 12 frs.
2. *La fin de l'éternel* dans Nouvelle Revue française, 1er oct. 1928, p. 524-565.

Mais M. Benda ne désarmerait sans doute pas devant de tels arguments. Les « docteurs » catholiques sont à son avis trop opportunistes, trop portés « à placer des coussins sous les coudes des pécheurs », il n'admet pas sans une vive répugnance leur prétention de prendre « l'homme tel qu'il est ». Chose plus grave, il se flatte de les mettre, sur ce point, en contradiction avec leur Maître.

« Je ne vois pas, dit-il, que Jésus ait pris l'homme « tel qu'il est » ; je ne vois pas qu'il ait jamais admis aucun de ses attachements terrestres, qu'il ait reconnu à aucun d'eux la moindre valeur morale, la moindre « amorce » d'éternité ; je vois au contraire qu'il a toujours et formellement fait consister l'accession au divin dans la rupture totale d'avec ces attachements. Et quand on me rappelle « qu'il s'est incarné », qu'il a revêtu l'humaine nature et ses faiblesses, je demande : Quelles ont-elles été, ces faiblesses ? A-t-il, en se faisant homme, adopté la passion nationale ? la religion du sol ? l'appétit de la gloire ? les instincts militaires ? l'orgueil de la famille ? l'amour du patrimoine ? S'est-il investi d'une seule de ces passions que vous défendez du haut de la chaire et osez défendre en son nom ? En vérité, jamais je n'ai tant compris le mot d'un de ses vrais disciples, disant qu'il l'entendait lui dire : « Détourne-toi de mon Eglise pour me rester fidèle[1]. »

M. Benda s'exclame : « Jésus, respectueux de l'histoire ! Jésus fondant son enseignement sur l'examen des faits comme un disciple de Taine ou de Spencer ! » Du coup, en dépit du réel intérêt présenté par les suggestions de l'auteur, nous nous cabrons. Nous trouvons qu'il compromet imprudemment son argumentation par une exégèse vraiment rapide. S'il est suffisamment établi que Jésus n'a pas eu à fonder, sinon sur sa vision au sein de la Trinité, son enseignement qui, étant révélé, lui venait d' « en haut », s'il est superflu de rechercher dans l'Evangile rien qui puisse légitimer les excès d'un nationalisme ou d'un capitalisme païens, si nous-même devons prendre garde de nous laisser entraîner à leur suite, il n'en reste pas moins sûr que Jésus n'a été étranger à rien d'humain[2] sinon au mal et à l'erreur. Le royaume de Dieu, centre de la prédication évangélique, transcendait de beaucoup les conditions humaines dans lesquelles la mission de Jésus avait à se développer d'abord. Ainsi s'explique que le Maître ait pu en imposer à ses disciples l'arrachement préalable, le renoncement, en tant que ces conditions, de famille, de classe sociale, de race pouvaient entretenir des préoccupa-

1. N. R. F., 1er oct. 1928, p. 559.
2. Cf. P. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. II, p. 97.

tions incompatibles avec l'épanouissement intérieur du royaume divin dans les cœurs. Est-ce à dire que le pur disciple de Jésus devait être désormais indifférent à sa famille, à sa classe, à sa race ? Il faudrait avoir étudié bien superficiellement l'Evangile pour se prétendre autorisé à mutiler de la sorte la mission rédemptrice du Christ, comme si les valeurs humaines, disciplinées sous son obédience, ne pouvaient prendre place dans son royaume et désormais sans péril pour elles, aider les âmes à accomplir leur laborieux pèlerinage *inter mundanas varietates*.

On s'attarderait à justifier le point de vue de l'Eglise au regard de ce problème délicat des relations du chrétien et du monde, si M. Benda ne nous épargnait cette peine en contestant le dogme qui en est tout le fondement, le dogme de l'Incarnation. Au sujet de l'Incarnation, M. Benda ne se contente pas de reprendre à son compte les sophismes un peu usés de Baruch Spinoza ; il « ose dire » que cette conception d'un être à la fois divin et humain[1] « est un des plus grands crimes commis contre la civilisation » (p. 557) parce qu'elle favoriserait et sanctifierait le penchant humain « à biaiser avec l'idée du divin ». En d'autres termes, si on y réfléchit, le clerc idéal, selon M. Benda, devrait-il donc professer la conception d'Aristote sur la transcendance absolue du divin, étranger aux préoccupations humaines, indifférent à leurs besoins comme d'ailleurs à leur amour et à leur culte ? S'il se trouvait des catholiques pour le suivre sur ce terrain, on ne voit pas bien ce qu'aurait à y gagner leur fidélité à Jésus, et au Dieu de l'Evangile.

En résumé, si on peut savoir gré à M. Benda de nous avoir fait sentir les incontestables dangers d'un nationalisme outrancier et, si l'on veut, d'un certain pragmatisme, d'ailleurs répudiés par l'Eglise, si on peut enregistrer avec satisfaction son hommage à la philosophie éternelle, sa position personnelle n'est pas sans nous inspirer quelques inquiétudes. Nous souhaitons, certes, qu'il contribue à réveiller chez nos contemporains le sens de la métaphysique, mais nous sommes obligé de nous demander si, par aventure, il n'aurait pas conservé trop d'attaches avec le parti dont il a su dénoncer vigoureusement les défaillances[2].

EDOUARD DUMOUTET.

1. Faut-il faire remarquer à M. Benda qu'en Jésus-Christ il y a une seule personne, divine, et deux natures non pas « essentiellement confondues », mais essentiellement *distinctes* ?

2. On aimerait à savoir ce que sont ces « valeurs idéales, désintéressées »

Chroniques

Chronique de Philosophie

I. Manuels :

a) Abbé H. Collin, *Manuel de Philosophie thomiste*, tome II, 1 vol. de 476 pp., Paris, Téqui, 1927.

b) E. Baudin, *Introduction générale à la Philosophie. I. Qu'est-ce que la Philosophie ?* 1 vol. de VI-277 pp., Paris, de Gigord, 1927.

II. J. Maréchal, S. J., *Le point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance.* Cahier I : de l'Antiquité à la fin du Moyen Age, 2[e] édition, 1 vol. de 217 pp., Louvain, Museum Lessianum, et Paris, Alcan, 1927.

III. D[r] Ch. Blondel, *Introduction à la Psychologie collective.* 1 vol. de 211 pp., Paris, Colin, 1928.

IV. Edouard Le Roy, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, 1 vol. de XVII-270 pp., Paris, Boivin, 1927.

V. Gaston Rabeau, *Réalité et relativité* (Collection *Etudes philosophiques*), 1 vol. de VII-283 pp., Paris, Rivière. 1928.

VI. Edgard de Bruyne, *Saint Thomas d'Aquin*, 1 vol. de 348 pp, Paris, Beauchesne et Bruxelles, Editions de la Cité chrétienne, 1928.

VII. Louis Foucher, *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie*, 1 vol. de 231-XLVI pp., Paris, Vrin, 1927.

VIII. F. Mentre, *Pour qu'on lise Cournot* (Bibliothèque des *Ar-*

qu'il faut honorer en les concevant « en rupture des conditions de l'existence réelle ». Sont-elles pure idéalité, ne valant que pour l'esprit qui les conçoit, ou ne sont-elles pas aussi réelles — sinon plus — que les données de l'expérience sensible ? Avouons que la terminologie de M. Benda autorise une équivoque que son talent éminent de dialecticien n'arrive pas à dissiper totalement.

chives de Philosophie), 1 vol. de VIII-245 pp., Paris, Beauchesne, 1927.

IX. Frédéric Lefèvre, *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, 1 vol. de 285 pp., Paris, Editions Spes, 1928.

Paul Archambault, *L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, N° 12 des *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 1 vol. de 251 pp., Paris, Bloud, 1928.

I. Le deuxième volume que vient de publier M. l'abbé Collin achève le *Manuel de Philosophie thomiste* que cet auteur a entrepris dans le louable dessein de présenter aux candidats bacheliers un Cours qui fût conforme, en même temps qu'aux programmes officiels, à la doctrine de saint Thomas. Peut-être a-t-on trop dit que c'était une innovation. Ce qui est nouveau, en tous cas, c'est le parti pris de M. Collin de s'en tenir scrupuleusement, sinon absolument à l'ordre, du moins aux divisions des traités consacrés par la Scolastique. Jusqu'ici, les auteurs de Manuels avaient voulu, à ce point de vue, faire la part du feu, et, en adoptant la division, classique dans l'Université, en Logique, Psychologie, Morale et Métaphysique, ils compliquaient certainement leur tâche et s'obligeaient presque à laisser de côté ou du moins à ne pas traiter systématiquement cette Ontologie dont une philosophie qui veut être thomiste ne peut pas se passer.

Mais ce Manuel a d'autres mérites plus solides. Il est clair et précis, et cependant concis, beaucoup trop même en certaines questions, par exemple en Théodicée. La Morale, en particulier, m'a paru être la partie le mieux réussie, et quant au fond et quant à l'exposition. Enfin, c'est une vue fort juste en principe qui a conduit M. Collin à faire une large place, dans son ouvrage, à la Psychologie expérimentale. Beaucoup de nos manuels scolastiques latins traitent cette discipline par prétérition : c'est assurément se faire du thomisme une idée bien étroite, comme si rien de ce qui est acquis en matière de philosophie pouvait lui rester étranger.

Cependant, excellent à certains égards et surtout dans ses intentions, ce Manuel me paraît moins propre à former l'esprit philosophique des candidats bacheliers qu'à leur imposer une doctrine. En général, l'auteur manque à montrer comment les problèmes sont engendrés par la réflexion et l'expérience et laisse un peu trop l'impression que les solutions sont tombées du ciel toutes faites et

ne varietur. Pour les tout jeunes gens que sont les candidats bacheliers, le principal bénéfice de leurs études, c'est assurément d'avoir acquis une doctrine ferme et cohérente, mais cela ne pourra se faire qu'à une condition : qu'ils aient d'abord compris comment se posent les problèmes philosophiques et pourquoi ils s'imposent à la réflexion. Faute de quoi, ils pourront apprendre la philosophie, mais non pas la comprendre (ce qui est, j'imagine, la fin de l'enseignement), ils pourront se meubler le cerveau de formules, mais non en pénétrer le sens et professer un dogmatisme d'autant plus rigoureux que, grâce à ces formules, tous les problèmes philosophiques leur paraîtront pouvoir être résolus avec une irrésistible évidence, comme les clés passe-partout ouvrent automatiquement les serrures les plus différentes.

Aussi, est-ce au professeur que revient le rôle capital dans l'enseignement de la philosophie. Le Manuel ne se suffit jamais, et il appelle la collaboration du professeur, grâce auquel il peut devenir chose vivante et passionnante : en l'occurrence, c'est à celui-ci qu'il appartiendra de donner à l'ouvrage de M. Collin un peu de ce dynamisme qui lui fait défaut.

Ces quelques chicanes ne doivent pas donner le change sur la valeur de ce Manuel qui réalise, en somme, une solution très honorable du problème difficile de faire des bacheliers avec une philosophie résolument thomiste.

b) Les qualités vraiment remarquables d'information philosophique, de sûreté doctrinale et de clarté dans l'exposition qui distinguaient le Cours de Psychologie de M. l'abbé Baudin, faisaient bien augurer du Cours de Philosophie qui devait lui faire suite. Si l'attente a été un peu longue, elle est du moins récompensée, partiellement, il est vrai, car ce n'est encore qu'une *Introduction générale à la Philosophie* que nous donne M. Baudin. Mais cette Introduction — qui sera complète avec un second fascicule — forme déjà un volume imposant. L'auteur explique, dans sa préface, comment ces préliminaires ont pris un développement un peu anormal : « Pressé de composer le *Cours de Philosophie* que nous avons promis... nous nous étions mis à l'œuvre en entrant sans délai *in medias res*, après avoir tout juste expédié, le plus rapidement possible, le chapitre préliminaire et classique « de la définition de la philosophie ». Or, à mesure que nous avancions dans notre travail, nous éprouvions une inquiétude et un malaise crois-

sants, dont la cause nous échappa d'abord. A la réflexion, cette cause se révéla dans le fait que nous ne cessions d'utiliser, sans les avoir autrement justifiés, toutes sortes de postulats et de *Leitmotive* comme autant de principes immédiatement évidents et universellement admis », sur l'objet et la nature épistémologique de la philosophie, sur l'originalité et la spécificité de ses données, de ses problèmes et des solutions qu'elle en fournit, sur ses rapports avec les sciences. Autant de questions qui appelaient une discussion approfondie, et, par suite, nombre de pages nouvelles qui firent de cette Introduction, non plus un bref chapitre, mais un livre et un gros livre.

Personne ne s'en plaindra, si le travail de M. Baudin est de ceux qui sont riches d'aperçus nouveaux et qui, en révélant une pensée personnelle et vigoureuse, obligent à penser à leur tour. Cette Introduction est proprement une « Critique de la philosophie », au sens épistémologique où l'on parle de « Critique des sciences » : elle n'a pas pour but, comme les *Einleitungen in die Philosophie*, classiques en Allemagne, d'initier aux grandes doctrines philosophiques ; au contraire, elle abstrait résolument des systèmes, des docteurs et des livres, pour s'attacher « à résoudre l'ensemble des questions préalables à la constitution de la philosophie, questions indépendantes de son devenir et de ses réalisations de fait ».

Je n'ai pas l'intention d'analyser cet ouvrage de M. Baudin. Aussi bien, il n'est pas encore complet : occupé tout entier par l'étude des divers modes de connaissance, empirique, scientifique, philosophique, par la détermination de l'objet de la philosophie, enfin par la définition de la philosophie, il sera suivi d'un deuxième volume qui exposera la méthode de la philosophie. Mais en soulignant que l'auteur divise la philosophie en deux grandes parties, l'une consacrée à l'étude « des problèmes relatifs aux valeurs et aux facultés de connaissance et d'action qui leur sont coordonnées », l'autre, « aux problèmes relatifs à la réalité profonde, à la constitution substantielle, aux causes premières et dernières de tout ce qui existe », — je me bornerai à remarquer que cette division, où nous conduit la discussion pressante de l'auteur, n'est pas si étrangère qu'il pourrait paraître d'abord aux données de la scolastique. En effet, cette division semble impliquée dans la notion de l'être et de ses propriétés transcendantales : l'être lui-même, c'est-à-dire tous les problèmes d'essences, de natures, de substances, de causes pre-

mières et dernières, fait l'objet de la Métaphysique ; les propriétés transcendantales de l'être, vérité, bonté, beauté (logique, morale et esthétique), qui disent relation à l'intelligence et à la volonté et, à ce titre, jugement critique et d'appréciation, ressortissent à la Critique.

La seule difficulté de cette division serait de déterminer le système suivant lequel il convient d'exposer les différents problèmes métaphysiques et critiques, car ils s'impliquent mutuellement. Mais le plus sage est de faire confiance à l'auteur. Si la suite de ce Cours répond à ses débuts, nous aurons un ouvrage de tout premier ordre.

II. On connaît les fortes études que le R. P. Maréchal a consacrées au problème de la connaisance sous le titre général « *Le point de départ de la Métaphysique* ». Quatre cahiers — quatre volumes importants — ont déjà paru : le premier a pour objet de définir exactement le problème et de résumer la critique ancienne de la connaissance ; le deuxième expose « le conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant » ; le troisième, la Critique kantienne ; le dernier cahier paru campe le thomisme, en ses positions essentielles, devant la philosophie critique. Deux volumes suivront, consacrés, l'un à la discussion de l'Idéalisme absolu, l'autre, aux épistémologies contemporaines.

On a loué bien des fois et la méthode et l'information de ces études, dont l'auteur définit ainsi le but : « Etant donné que l'affirmation absolue de l'objet, c'est-à-dire l'affirmation métaphysique, traduit une attitude naturelle de l'esprit humain, comment des philosophes en arrivèrent-ils à réclamer une justification critique de cette affirmation primitive ? — Dans quelle mesure une pareille justification est-elle possible ? En d'autres termes, le problème critique de la connaissance est-il susceptible d'une solution ? Nous nous efforcerons de répondre à cette double question » (p. 5). Pour cela, sans faire *ex professo* œuvre d'historien, le P. Maréchal se propose d'appeler en quelque sorte à collaborer à la solution du problème critique les grandes théories épistémologiques, de l'antiquité à nos jours. Si donc l'ouvrage est critique, il ne l'est pas uniquement : il s'agit plutôt de déceler, dans les efforts qui ont été dépensés à résoudre la question épistémologique, dans les réussites et les échecs, les conditions profondes d'une solution complète et durable. Les Grecs avaient parfaitement posé la ques-

tion, qui est celle de l'antinomie de l'Un et du Multiple : quel système s'avère capable de réduire l'antinomie, sans sacrifier ni l'Un ni le Multiple ? Le P. Maréchal montre que la seule solution cohérente et complète est celle que saint Thomas a reçue d'Aristote et a portée ensuite à son point de perfection.

Le premier cahier, paru en 1922, comportait une discussion du Scotisme que le P. Maréchal, par un scrupule de minutieuse exactitude, qui n'est point si banal, a tenu à reprendre, dans cette deuxième édition, à la lumière des récentes conclusions de la critique touchant la non-authenticité de certains ouvrages jusqu'ici attribués au Docteur subtil, à savoir le *De rerum principio*, et les *Theoremata*. D'ailleurs, la position du P. Maréchal concernant le Scotisme n'en a pas été modifiée, d'autant plus que ces deux ouvrages, utilisés précédemment comme authentiques, sont nettement dans la manière et l'esprit de Duns Scot et, à ce titre, peuvent servir de verres grossissants pour mettre en lumière la portée logique de certains aspects du système de Scot.

Les divers volumes du P. Maréchal forment un tout et appelleraient un jugement d'ensemble. Je n'ai pas ici à apprécier l'œuvre entière. Mais, quelles que soient les critiques qu'a soulevées particulièrement le Cahier V, qui développe avec ampleur les données rapides du premier volume, il n'est pas douteux que le travail du P. Maréchal est l'un des plus brillants et des plus solides que la pensée thomiste ait inspirés depuis de longues années. Son souci même de garder un étroit contact avec la spéculation contemporaine, d'en comprendre les points de vue et d'en satisfaire les légitimes exigences lui confère une valeur d'actualité et d'opportunité dont on peut attendre beaucoup pour une confrontation fructueuse de la pensée thomiste et des doctrines modernes.

III. Le petit livre que M. Charles Blondel vient de publier sur la Psychologie collective réédite en grande partie des études parues en 1927 dans le *Journal de Psychologie*, et qui avaient pour fin, d'une part, de préciser les conceptions psychologiques de Comte, de Durkheim et de Tarde, et, d'autre part, d'analyser la vie mentale concrète, telle qu'elle s'offre à notre observation, afin de déterminer ce qu'il y a en elle de proprement social. Entreprise importante, voire capitale, affirme M. Blondel, s'il est vrai que « la plupart des questions relatives aux vies intellectuelle, affective et volontaire, communément traitées par la psychologie générale, ressortissent, en

totalité ou en partie, à la psychologie collective », et que seule la psychologie collective est à même de faire connaître avec précision ce qui, dans l'activité mentale, est indépendant de l'action des groupes et appartient, par suite, à l'espèce ou à l'individu comme tels.

Dans la première partie de son ouvrage, M. Charles Blondel montre que, hostile en principe, au début, à la psychologie, Auguste Comte en vint ensuite à distinguer trois psychologies ou, en tout cas, trois branches autonomes dans la psychologie : la psychophysiologie, qui est de nature biologique ; la psychosociologie, étude de l'homme tel que le révèlent l'histoire et la vie sociale, enfin la psychologie individuelle. Durkheim, en insistant sur la nécessité de constituer deux disciplines distinctes, psychophysiologie et sociopsychologie, aboutit sensiblement aux mêmes conclusions que Comte, c'est-à-dire que, entre la psychophysiologie et la sociopsychologie, il intercale la sociologie, considérée par lui comme indispensable à la constitution de la psychophysiologie, qu'elle domine entièrement. Pour Tarde, au contraire, il y a continuité du psychologique au social.

M. Blondel, après quelques analyses consacrées à la perception, à la mémoire et à la vie affective, présente son point de vue personnel : « il semble, dit-il, que logiquement, théoriquement, la psychologie spécifique prenne rang avant la psychologie collective et que cette dernière, à son tour, se place avant la psychologie différentielle, qui ne se trouverait ainsi pleinement réalisable qu'à la suite des deux autres » (p. 191). Mais pratiquement, il n'en va pas ainsi : l'ordre précédent est celui de la science achevée. En fait et dans l'ordre de la recherche, la psychologie collective passe au premier rang, car c'est d'après ses résultats que l'on peut opérer entre les diverses disciplines psychologiques au moins une première répartition de leurs tâches.

IV. M. Edouard Le Roy, dans les quinze leçons réunies en volume qui composèrent son cours du Collège de France, en 1925-1926, sur l'*Exigence idéaliste et le fait de l'Evolution*, s'est proposé de fournir une justification de la doctrine de l'*Evolution créatrice*, en utilisant, à cet effet, les données actuelles de la science touchant le fait de l'évolution. Dans la perspective idéaliste, que M. Edouard Le Roy considère comme absolument fondée et hors de toute discussion, l'histoire du phénomène cosmique constitue une sorte d'énigme scandaleuse, en tant qu'elle semble impliquer

un matérialisme originel, alors que l'idéalisme postule au contraire le primat de la pensée. Tout l'effort de M. Le Roy tend à montrer « comment et pourquoi le mouvement évolutif est plus que le résultat du mécanisme, plus même que simple explication de puissance, qu'il est comparable à une démarche, à un effort d'invention, unique moyen de vaincre l'improbabilité inhérente aux combinaisons vitales » (p. XVI). Au terme de cette étude, riche d'une documentation scientifique de premier ordre, il apparaît que l'évolution n'est intelligible que dans l'hypothèse vitaliste, à condition toutefois que par ces expressions de « force vitale » et d' « élan vital », on veille à ne pas hypostasier des abstractions : le vitalisme ne saurait être autre chose que l'affirmation du caractère « transmécanique » de la vie.

M. Le Roy est préoccupé, au cours de son étude, d'exclure toute interprétation panthéistique de l'Evolution créatrice. L'exigence idéaliste, dit-il, consiste à poser le primat de la Pensée, de « la pensée en soi, dont il reste ensuite à définir le genre et mode de subsistance ». M. Le Roy ajoute aussitôt, afin, déclare-t-il, de couper court à toute accusation de panthéisme, que cette Pensée, qu'il faut juger réelle, et réelle d'une réalité supérieure à toute pensée individuelle, et qui est « une réalité foncière et infinie », non pas immobile nature, mais activité ou plutôt encore action, ne doit pas être confondue avec Dieu, dont toutefois elle procède immédiatement. Prenons acte, comme il convient, des intentions, mais notons en même temps que les expressions dont M. Le Roy se sert, et que nous avons reproduites fidèlement, comportent de fâcheuses équivoques, et permettraient peut-être de soutenir que l'exclusion du panthéisme est plus verbale que logique. Car enfin, si l'on prend en rigueur de terme les vocables de *pensée en soi*, de *réalité infinie*, de *premier et souverain principe* (pp. IX-X), peuvent-ils désigner autre chose que Dieu lui-même ? C'est l'écueil de tout idéalisme absolu de s'achever en monisme panthéistique, de ne faire de la pensée qu'une simple manifestation de la Pensée et d'identifier enfin l'activité logique de la pensée avec l'activité créatrice de la Pensée.

Quant à l'idéalisme — au sens critique — que M. Le Roy défend dans son introduction et dans la première leçon, il est difficile d'y voir autre chose qu'un vaste paralogisme. L'analyse de l'être mobile, si loin que nous la poussions, nous révèle toujours de la mobilité : la chose ou la substance échappe aux prises des sens

et, par suite, de la science, qui sont cantonés dans l'ordre des phénomènes. C'est de cette constatation que M. Le Roy s'autorise pour affirmer que « le changement est la seule réalité substantielle » (ce qui revient d'ailleurs à s'accorder équivalemment ce que l'on nie). Autrement dit : les sens et la science rencontrent partout le mouvement : *donc* tout se réduit à du mouvement, *donc* « substantialité intrinsèque du changement » (p. 4) : celui-ci apparaît comme se suffisant à lui seul, « et seul, au fond, existe véritablement » (p. 4). Il est à peine besoin de souligner l'écart véritablement énorme qui existe entre les prémisses et la conclusion d'un pareil raisonnement.

Bien plus, il y a là une méthode de pensée qui frappe d'une contradiction radicale la thèse même que M. Le Roy se flatte d'établir. M. Le Roy exclut en effet toute affirmation de substance (quitte à réifier le mouvement), pour cette raison, naïvement affirmée, que « la chose immobile reste réellement insaisissable *au physicien* » (p. 5)[1]. Mais, dans ce cas, comment peut-il encore se flatter d'établir la réalité de la Pensée, voire plus simplement de la pensée ? Quel sera le physicien qui la saisira palpitante en son laboratoire, au fond de ses cornues ? Mais si le physicien ne peut y parvenir, et si cependant, la pensée est, c'est donc qu'il y a toute une part du réel, le vrai réel, qui échappe aux prises des sens et de la science.

Enfin, il serait facile de montrer que cette philosophie, ennemie du concept et de l'abstraction, générateurs du morcelage d'où procèdent les fantômes métaphysiques des « choses en soi », s'emploie gravement, dans son « affirmation maîtresse » (p. 4), qui est celle de l'autosuffisance du changement, à réaliser une abstraction. En effet, le mouvement, qui devient, pour M. Le Roy, la réalité foncière, la seule réalité, n'existe en fait que par l'esprit qui somme la multiplicité indéterminée des états qui le constituent. En soi, et indépendamment d'un esprit qui le pense et, en le pensant, lui donne un acte, c'est-à-dire et l'unité et l'être, il n'est plus rien que multiplicité pure. C'est dire qu'en soi le mouvement est une abstraction. Et c'est de cette abstraction que M. Le Roy, à la suite de M. Bergson, prétend faire la réalité universelle. Ainsi, par un paradoxe assez commun, cet idéalisme, qui se dit et se veut radi-

1. C'est nous qui soulignons.

cal, s'achève en un réalisme, le plus naïf qui soit, celui qui prend le mouvement pour une chose[1].

V. Il n'est rien de plus « actuel » que le petit livre si dense que publie M. Gaston Rabeau, *Réalité et relativité ;* il constitue en effet un effort extrêmement séduisant pour trouver un point de contact entre ce qu'on appelle « les exigences de la pensée contemporaine » et cette pensée ancienne et toujours nouvelle qu'est la doctrine thomiste, et pour montrer que ces exigences, en ce qu'elles ont de légitime, trouvent une réponse satisfaisante dans la philosophie de saint Thomas. Si l'auteur s'est essayé à « suivre le dé-

1. On trouvera dans le volume de M. Le Roy un remarquable exposé de l'état actuel du problème de l'évolution et des diverses théories qui en ont été faites. Mais l'interprétation de M. Le Roy est toute entière commandée par ce qu'il appelle « l'exigence idéaliste », telle que nous l'avons définie plus haut, c'est-à-dire par l'hypothèse d'un mouvement sans mobile. Si M. Le Roy se flatte de sauvegarder, par une semblable théorie, et la transcendance divine, et la création « ex nihilo », et la distinction réelle des deux ordres matériel et spirituel, beaucoup, je le crains, resteront sceptiques, et non sans raison. Assurément — et M. Le Roy y insiste à bon droit — le *fait* de l'évolution est, en lui-même, compatible avec une doctrine créationniste. Mais autre chose est le *fait* de l'évolution, autre chose la *doctrine* de l'évolution qu'il nous présente, à la suite de M. Bergson. L'interprétation bienveillante qu'en donnait récemment M. Jacques Chevalier (*Bergson*, Paris, Plon, 1926) n'a pas été du goût de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, où l'on peut lire (avril-juin 1928, Supplément, p. 9) : « Nous croyons que le bergsonisme est beaucoup plus proche... d'une doctrine qui, comme celle de Spinoza, refuse de poser des possibles avant l'être et se détourne aussi bien du problème d'une création substantielle que de l'idée d'une finalité anthropomorphique et transcendante. Le bergsonisme est, en effet, un refus de situer le problème de la vie et de la spiritualité dans le vide métaphysique des « origines radicales »... ». Je ne prétends pas que cette critique brille par un esprit métaphysique de premier ordre : on peut refuser de poser des possibles avant l'être sans exclure par là une création substantielle, et la doctrine de la création n'oblige aucunement à professer « le vide métaphysique des origines radicales ». Il reste que ces affirmations sont mises au compte de M. Bergson et données comme les idées génératrices de l'*Evolution créatrice.*

J'ai reçu trop tard pour pouvoir en parler ici le nouveau cahier des *Archives de Philosophie* (Paris, Beauchesne), qui inaugure le sixième volume et qui contient de remarquables études de philosophie biologique touchant la Vie et l'Evolution. Je veux cependant signaler, comme se rapportant au même sujet dont il est question dans ces notes, l'étude de M. de Sinéty sur *la Vie de la Biosphère*. L'éminent philosophe, critiquant l'ouvrage de M. E. Le Roy dont nous venons de parler remarque que « l'idéalisme panthéiste semblerait bien être dans la logique des théories de M. Le Roy », s'il n'est pas dans ses intentions. M. R. de Sinéty montre, d'autre part, excellemment que la notion d'une Biosphère (empruntée par M. Le Roy au R. P. Teilhard de Chardin), considérée comme une réalité physique, obligerait en rigueur à affirmer que tous les organismes, pris collectivement, constituent une réalité physique unique. Or, c'est là réaliser une abstraction, si l'unité de la vie, comme celle de tous les universaux, ne peut être qu'une unité abstraite. Nouvelle confirmation de ce que nous avancions plus haut, que c'est le paradoxe constant, et d'ailleurs inévitable, de l'idéalisme de réaliser des abstractions. L'Idéalisme moderne ressuscite, sous sa forme aiguë, le Réalisme ontologique des Anciens.

veloppement logique du Relativisme, à partir des premiers principes, ou, pour mieux dire, des premières négations, jusqu'à leur aboutissement final, jusqu'aux négations totales qui contraignent à s'abîmer dans un nihilisme... », ce n'est pas pour en rester à cette critique négative ; au contraire, il s'agit de construire, et pour cela de déceler, dans l'extravagance des paradoxes où s'achèvent des déductions, qui, au principe, parurent inoffensives, cette part de vérité par où la vérité totale peut s'insérer. Il est difficile de rien imaginer de plus vivant et de plus compréhensif que cette discussion serrée des doctrines idéalistes d'aujourd'hui.

Le nominalisme de jadis est bien dépassé : après avoir rejeté dans le néant les genres et les espèces, l'idéalisme contemporain va littéralement volatiliser l'individu lui-même, devant lequel s'arrêtait, du moins, la dialectique négative d'un Ockam. Il vaut la peine de mettre en relief les grandes lignes de cette dialectique singulière, au terme de laquelle l'individu n'existe pas plus que l'espèce. Le principe en est le concept mathématique de fonction : toute connaissance est réductible à une relation pure, de telle sorte que son contenu lui-même soit relatif encore et se résolve à l'infini en de nouvelles relations, sans jamais aboutir à l'être. C'est-à-dire que la connaissance se résout en une fonction du type $f(\varphi)$, $f(\varphi)$, $f(\varphi(\psi)$, $f(\varphi(\psi(\chi)$, etc., si bien que l'on ne peut parler de contenu de la connaissance que par abus de terme, s'il est vrai que la notion de contenu implique quelque chose d'indépendant et de fixe, alors que tous les termes de la connaissance, dans la théorie fonctionnelle étant à l'infini relatifs entre eux, on ne pourrait isoler un contenu quelconque qu'en supprimant le système de relations où tous les termes sont engagés, et par suite la connaissance elle-même. La Critique transcendantale, si elle posait le noumène comme un X, du moins le posait comme quelque chose. Ici, nous n'avons plus rien, et la réalité nous fuit « d'une fuite éternelle ». Plus précisément, l'être lui-même est aboli, et le terme logique de ce système, c'est le nihilisme absolu.

Comment réfuter une telle doctrine ? On peut montrer que son point de départ lointain, cette critique lockienne de la substance, repose sur des confusions capitales et procède d'une méthode imaginative qui « traite des formes comme des choses », selon le mot de saint Thomas. M. Rabeau préfère juger l'arbre à ses fruits, en soulignant les conséquences ultimes du système et en mettant à

nu les contradictions où l'idéalisme est acculé pour échapper à ces conséquences : en fait, il finit toujours par rétablir subrepticement ce réalisme de l'être auquel il veut échapper, et il se nie en s'affirmant.

En effet, partons de cette affirmation fondamentale du néo-criticisme que la relation est l'être lui-même et que tout l'être se ramène à la relation : « Il ne faut pas objecter, écrit Renouvier, que tout rapport, impliquant des termes, implique par là quelque chose qui n'est pas relatif : tout au contraire, les termes ne sont intelligibles que dans leurs rapports. Et il ne faut pas dire que le relatif implique l'absolu et le démontre, car l'absolu lui-même n'est que le corrélatif du relatif. Ces deux termes sont la négation l'un de l'autre. Qu'est-ce que l'être, cette idée générale entre toutes, sans les attributs et les modes de l'être, en un mot sans une série de phénomènes ? L'être n'est donc que relation, c'est-à-dire phénomène, et l'idée d'absolu ou d'inconditionné est dépourvue de sens. Mais, pour Renouvier, ces relations qui sont l'être même, sont l'objet de constatations empiriques : elles sont données dans l'expérience. Il semblerait dès lors qu'il faut renoncer à toute science rationnelle, car comment admettre et expliquer que des relations contingentes, comme sont les relations empiriques, engendrent les relations nécessaires sur lesquelles est fondée la science ? Cependant, il faut bien se soumettre au fait, qui impose l'existence de relations nécessaires. C'est ce que fait Renouvier, mais dès lors, il introduit la contradiction dans son système. En effet, les nécessités rationnelles expriment l'unité de l'être, laquelle ne peut être donnée dans la multiplicité pure du monde de l'expérience ; elles impliquent donc un absolu, alors que, par hypothèse, il n'y a rien d'autre que relations et phénomènes. Ainsi, l'idéalisme ne peut, sans faire appel au réalisme, ni poser, ni justifier la nécessité rationnelle.

Pour Renouvier, la relation constitue le réel de fait. Hamelin entreprend de montrer qu'elle constitue le réel de droit : « La réalité vraie, dit-il, n'est pas le prétendu réel des écoles dites réalistes, c'est le rapport, plus ou moins riche, d'un contenu qui fait corps avec lui, parce que ce contenu est lui-même rapport. Le monde est une hiérarchie de rapports de plus en plus concrets jusqu'au dernier terme où la relation achève de se déterminer, de sorte que l'absolu est encore le relatif. C'est le relatif, parce qu'il est le

système des relations et aussi en un autre sens, parce que, terme de la progression, il est le point de départ par excellence de la régression. Dans cette conception où tout a sa place marquée et sa relation assignable avec tout le reste ; où, pour mieux dire, chaque chose est l'ensemble de ses relations avec les autres, terme d'un progrès, point de départ d'une analyse, chaque essence se définit sans danger de cercle vicieux. On trouve par la synthèse ce qu'elle doit contenir et on y retrouve ce contenu par l'analyse. » — Mais si la dialectique des contraires, où l'opposition de la thèse et de l'antithèse, partie de la plus haute abstraction qui est la relation même, se résout en synthèses de plus en plus concrètes, il faudra bien distinguer entre relations de raison et relations réelles : les premières restent en dehors de l'être concret où s'achève la dialectique, et l'on a ainsi scindé le monde intelligible en deux : l'un constitue le réel dans toute son étendue, l'autre est purement idéal. Et c'est là justement que le système aboutit à se contredire, car que pourrait signifier pour un idéalisme aussi franc l'opposition du réel et de l'idéal ? Mais, d'autre part, comment peut-il y avoir, si l'être est essentiellement relation, des relations qui ne soient pas être ? Pour la doctrine hamelinienne, le problème est insoluble.

Mais laissons de côté ces difficultés internes du système et cherchons ce qu'implique la notion de relation réelle. Toute relation réelle se définit par ses antécédents et ses conséquents, c'est-à-dire qu'elle a un sens déterminé : Jacques et Jean ne constituent pas comme tels une relation, mais Jacques est père de Jean et les deux termes ne sont pas interchangeables. Or cette relation dépend de relations antérieures qui lui donnent sa signification et fondent des relations postérieures, qui, à leur tour, prennent d'elle leur signification et ainsi de suite. Ainsi, l'univers intelligible est donné dans chaque relation, puisque tout se tient dans un système de relations où il est impossible de marquer un arrêt ou un point indépendant ; mais il est donné comme scindé en deux, à savoir, d'une part, l'ensemble des relations qui conditionnent la relation donnée et l'ensemble des relations qui la suivent. Or, dans la série des relations, soit *a parte post*, soit *a parte ante*, irons-nous à l'infini ? ou bien trouverons-nous et un point de départ et un point d'arrivée ? Aller à l'infini, c'est professer, en fin de compte, que nos assertions et les principes premiers par rapport auxquels on

les dit vraies ne sont suspendus à rien, et, contrairement à l'instinct naturel et à l'évidence la plus pressante, n'ont aucun sens pour nous. Hamelin, on l'a vu, pose à la série des relations un commencement, qui est la relation elle-même, et un point d'arrivée, qui est la personnalité concrète. Mais, s'il en est ainsi, l'idéalisme hamelinien n'échappe à l'absurdité de la régression à l'infini qu'en se renonçant lui-même et en se muant en réalisme. Car, d'une part, s'il y a, dans la série, un premier terme, il y a donc aussi nécessairement une hiérarchie de termes, et ceux-ci désormais vont s'ordonner entre eux comme un nouvel ordre de Porphyre et rétablir le conceptualisme des genres et des espèces. D'autre part, que sont, en elles-mêmes, ces relations, relation, nombre, temps, espace, mouvement, qualité, altération, spécification, causalité, finalité, qui constituent ma personnalité ? Elles en sont les *éléments* : « Il y a passage synthétique des éléments à *ce dont* ils sont les éléments... », écrit Hamelin. C'est dire que la personnalité concrète est l'acte de ces puissances que sont les relations, « conditions élémentaires » de la personnalité. Hamelin nous ramène ainsi à ces notions d'acte et de puissance, « empruntées, remarque M. Brunsvicg, à l'imagination ontologique d'Aristote ». Qu'est-ce à dire, sinon que la relation est autre chose que son fondement et que la relation s'appuie sur l'être ? L'idéalisme s'achève ainsi en réalisme et ce relativisme qui se voulait total aboutit à poser un absolu.

C'est qu'aucune dialectique, si subtile soit-elle, n'arrivera à supprimer autrement qu'en paroles, l'être, la substance, l'absolu. Ici, il faut faire appel à Kant contre les conséquences ultimes que sa Critique engendre. Kant, en effet, reconnaissait qu'il existe deux besoins logiques tellement profonds et invincibles qu'ils seraient capables de produire l'illusion ontologique elle-même de l'Idée subsistante : d'une part, le besoin de « trouver un fondement à la détermination totale des concepts », d'autre part, le besoin de s'arrêter, dans la série régressive des termes conditionnés, à un inconditionné. Ces deux besoins manifestent deux nécessités : d'une part, celle de déterminer la valeur des concepts, ce qui serait impossible, si chacun d'eux ne peut être défini que par un système de relations sans fin ; d'autre part, la nécessité de poser un inconditionné, car le conditionné, dès qu'il est donné, implique que la série entière des conditions, et, par suite, le conditionnant

inconditionné lui-même, est donnée. Comment, en effet, pourrait-on comprendre que le conditionné soit donné sans conditionnement et celui-ci sans conditionnant ? On n'échapperait pas à cette nécessité en arguant que le conditionnement peut faire office de conditionnant : ce serait se donner ce qui est en question, si logiquement les termes de la série, c'est-à-dire les conditionnés, sont antérieurs à la loi qui les groupe en série, c'est-à-dire au conditionnement. De toutes manières donc, et dans l'ordre de la pensée, et dans l'ordre de l'être, il faut un absolu. Sans absolu, ni la pensée, ni l'être ne sont intelligibles, et l'on n'a finalement le choix qu'entre ces deux extrêmes : ou l'Etre ou le Néant[1].

Mais cet absolu dont la connaissance est la fin de la pensée, ce serait fausser la doctrine thomiste que de le donner comme mécaniquement enregistré par l'intelligence. M. Rabeau, dans le dernier chapitre de son ouvrage, met excellemment en relief le dynamisme essentiel de l'esprit et montre que, bien comprise, la théorie thomiste de la connaissance est autant une philosophie du connaître qu'une philosophie du connu. L'idéalisme s'absorbe et s'anéantit dans la considération du sujet. Saint Thomas étudie profondément « l'activité intellectuelle et son progrès objectif dans l'organisation des relations », mais c'est pour atteindre l'objet, c'est-à-dire l'essence simple, soit des choses extérieures, soit du sujet pensant, en définissant avec précision les souples et subtiles démarches de l'intelligence : travail de comparaison et d'analyse, lente élaboration de l'essence par systèmes de relations complexes, où, en formant les relations de raison, la pensée, prenant pour objet ses propres opérations, y reconnaît l'être objectif et ses principes universels, et revient ensuite sur sa propre activité intellectuelle, pour y prendre conscience de sa spiritualité.

VI. Chaque année voit éclore quelque nouvel exposé d'ensemble de la pensée thomiste : nous avons eu, en 1928, après le petit ouvrage si clair et si suggestif du R. Père Wébert (*Essai de Métaphysique thomiste*, Paris, Desclée), un travail de plus d'ampleur, mais de même esprit, étude sur le milieu où naquit le thomisme, sur la

1. J'ai plaisir à signaler ici, orientée dans le même sens que les notes que l'on vient de lire, une vigoureuse étude de M. A. Forest, sur *l'Idéalisme et le sens du concret*, dans *Cahiers de La Nouvelle Journée*, n° 9 (Paris, Bloud), où l'auteur montre que la dialectique idéaliste ne réussit à rejoindre le singulier, c'est-à-dire le réel, « que par un infléchissement, un abandon même de ses principes ».

vie de saint Thomas et sa vision du monde. L'auteur, M. de Bruyne, professeur à l'Université de Gand, définit d'une manière fort claire, dans son avant-propos, le dessein de son ouvrage : « Ce livre, dit-il, s'adresse à ceux de nos contemporains qui ont conservé de la mentalité médiévale le courage de l'effort et l'amour de la réflexion. Il n'est pas destiné à ces curieux superficiels qui dissertent avec la même facilité sur l'égyptologie, le relativisme et les danses modernes... Que nos lecteurs veuillent bien nous excuser si nous les contraignons à réfléchir : nous ne cherchons ni à simplifier des questions difficiles ni à compliquer des choses simples. » M. de Bruyne ajoute, avec beaucoup de sens, que le thomisme, pour être saisi dans ses grandes lignes, ne doit pas être séparé du milieu qui le vit naître. Beaucoup n'ont voulu voir en lui qu'une énorme construction de concepts abstraits, alors qu'il est avant tout une âme : « Il ne prend toute sa signification que pour celui qui descend dans son être interne, concret, multiforme et qui s'efforce de le revivre tel qu'il est, de le comprendre selon le type humain qu'il exprime. Le Thomisme n'est pleinement intelligible que si l'on parvient à rassembler les éléments divers qui ont concouru à son élaboration. Il est une vision du monde conçue par un homme en chair et en os, dont il faut pénétrer la conscience et qu'il faut replacer vivant dans son milieu mobile. » Rien de plus juste, et M. de Bruyne a parfaitement réalisé le dessein dont il nous livre ici le plan. Sans doute, on ne trouvera rien de proprement nouveau — et d'ailleurs il n'y prétend pas — dans le travail qu'il nous présente, mais une vue fort synthétique, et juste, de la philosophie thomiste et des luttes doctrinales parmi lesquelles elle fut élaborée. L'auteur s'applique surtout à mettre en lumière cet aspect du thomisme selon lequel il se présente comme la somme la plus harmonieuse, la plus une de toute la spéculation antérieure, le point de convergence de tous les efforts doctrinaux de l'humanité païenne et chrétienne : « Ce que d'autres ont vu fragmentairement, conclut-il, éblouis par un seul aspect du réel, saint Thomas le voit dans le Tout, à la lumière également répandue de l'Etre. Pourquoi ? Parce qu'il s'est assimilé toute la pensée antérieure. Il n'a pas rabaissé l'être au niveau de l'homme, comme certains Arabes et beaucoup de modernes, mais il a élevé l'homme jusqu'à l'être tel qu'il est. Il a tout harmonisé avec une pondération remarquable : parce qu'il a l'esprit de mesure

dans son assimilation encyclopédique, il est universellement et éternellement vivant » (p. 335).

C'est un signe des temps actuels que cette multiplication des ouvrages consacrée à l'exposé de la synthèse thomiste. Ils répondent à un besoin profond : au milieu des contradictions où se débat la spéculation moderne, issue du Kantisme et du Positivisme, saint Thomas apparaît aux esprits plus soucieux de vérité que de virtuosité dialectique ou de brillants paradoxes comme un phare de salut. Après sept siècles, il reste le plus actuel des penseurs et il a l'éternelle fraîcheur de la vérité. Si le monde contemporain doit retrouver un peu de la sagesse à laquelle confusément il aspire, ce ne pourra être qu'en se rassemblant autour de la chaire du saint Docteur.

VII. Renouvier est en quelque sorte à l'ordre du jour, et l'étude de sa vie et de ses idées a fait depuis peu l'objet de plusieurs ouvrages importants. C'est justice, car on ne saurait nier l'influence considérable de cette longue carrière intellectuelle sur les générations précédentes : tous les mouvements d'idées du XIXe siècle trouvèrent chez Renouvier une attention passionnée, et l'action de sa pensée détermina tout un courant philosophique dont le développement trouve son point culminant dans la doctrine d'Hamelin. Aussi, écrire l'histoire de la pensée de Renouvier, c'est écrire l'histoire intellectuelle du siècle précédent.

M. l'abbé Louis Foucher a limité ses recherches à la première période de la vie de Renouvier, de 1815 à la rédaction des *Essais de Critique générale* (1854), et il a réussi, grâce à des documents inédits, consistant principalement en correspondances, à préciser bien des points qui étaient demeurés jusqu'ici obscurs dans la biographie intellectuelle de Renouvier. Il a pu ainsi, comme c'était son but, en joignant aux données biographiques un inventaire et une exacte analyse des premiers écrits de Renouvier, rendre plus clairs les origines et le sens du néo-criticisme. Les conclusions auxquelles conduit l'étude de M. Foucher sont que ce que l'on nomme « la dernière philosophie de Renouvier » n'est que « la réintégration dans la pensée des *Essais* de certains éléments de la première philosophie qui en avaient d'abord été exclus et qu'une dialectique assouplie a permis ensuite d'y admettre sans briser la logique et l'unité du système constitué en 1854 », et, en particulier, que le

théisme personnaliste des derniers écrits de Renouvier était contenu dans les premiers.

L'ouvrage de M. Foucher, fort érudit en même temps qu'agréablement écrit, contient, en Appendice, une Bibliographie chronologique de Charles Renouvier qui sera d'une grande utilité pour tous ceux qui s'occupent de l'histoire de la philosophie au XIXe siècle.

VIII. M. François Mentré est l'homme de France qui connaît le mieux Cournot. Depuis 1908, où il étudiait *Cournot et la Renaissance du Probabilisme au XIXe siècle* (Paris, Rivière), et révélait, en somme, au grand public, un penseur de premier rang, injustement oublié, il n'a guère cessé, par le livre et l'article de revue, d'appeler l'attention des philosophes et des savants sur les aspects les plus remarquables de la pensée cournotienne. Et, comme il arrive quelquefois, il l'a fait avec succès, si la doctrine de Cournot a suscité depuis quelque temps des études assez nombreuses. D'ailleurs, l'admiration de M. Mentré pour Cournot n'est pas une admiration aveugle : « Si j'aime, écrit-il, sa manière solide et pondérée, je n'accepte pas les yeux fermés toutes ses idées, et dès 1908, j'aurais voulu préciser les limites de mon adhésion. » Le nouveau volume que M. Mentré vient de publier *Pour qu'on lise Cournot* répond parfaitement à ce désir ancien : il constitue un exposé critique du plus haut intérêt, et, après deux chapitres concernant l'originalité philosophique de Cournot et la question de savoir si ses idées ont évolué, M. Mentré nous donne, sur les conceptions cournotiennes touchant « la place de l'histoire dans les connaissances humaines », « les rapports de la Science et de la Religion », enfin la théorie du hasard, des études qui s'inspirent de cette pensée que « le meilleur moyen de défendre la cause de la vérité, que Cournot servit en son temps, c'est de penser à sa suite, et de chercher à le compléter, sans craindre de le corriger à l'occasion ».

Obligé de choisir dans ce petit livre si riche d'idées, je ne retiendrai ici que le chapitre consacré aux rapports de la science et de la religion. M. Mentré nous décrit d'abord le milieu où s'élabora la pensée de Cournot : époque des grands progrès scientifiques et des espoirs insensés qu'ils firent naître chez beaucoup de savants. L'*Avenir de la Science* de Renan caractérise à merveille cette période fiévreuse où tout ce qui comptait — ou peu s'en faut — dans

la France intellectuelle, croyait fermement que l'ère de la religion était close et que la science allait dire au monde étonné le dernier mot des énigmes qui troublaient l'humanité : « Le monde est aujourd'hui sans mystère », déclarait Marcellin Berthelot, dans la préface de son *Histoire de l'Alchimie*, et Auguste Comte écrivait : « Il n'y a plus aujourd'hui que deux camps, l'un rétrograde et anarchique, où Dieu préside confusément, l'autre, organique et positif, systématiquement dévoué à l'Humanité. » Assurément, il restait des savants chrétiens. Mais inconsciemment, ils subissaient le « mal du siècle », et la meilleure tactique leur semblait de mettre à part, sans contact possible, la science et la religion : « En chacun de nous, écrivait Louis Pasteur, il y a deux hommes : le savant, celui qui a fait table rase, qui par l'observation, l'expérimentation et le raisonnement veut s'élever à la connaissance de la nature, et puis l'homme sensible, l'homme de tradition, de foi et de doute, l'homme de sentiment, l'homme qui pleure ses enfants qui ne sont plus, qui ne peut, hélas ! prouver qu'il les reverra, mais qui le croit et l'espère, qui ne veut pas mourir comme meurt un vibrion, qui se dit que la force qui est en lui se transformera. Les deux domaines sont distincts et malheur à celui qui veut les faire empiéter l'un sur l'autre, dans l'état si imparfait des connaissances humaines. » C'était aussi l'avis de Claude Bernard : « Ce sont des domaines séparés dans lesquels chaque chose doit rester à sa place. C'est la seule manière d'éviter la confusion et d'assurer le progrès dans l'ordre physique, intellectuel, politique ou moral. »

Cet expédient, Cournot, confusément, en était gêné : il sentait qu'il y avait, de science à religion, contact permanent de fait, et de plus en plus nettement à mesure qu'il avançait en âge, il a tenté de définir ce qu'étaient, à son avis, les rapports de la religion et de la science. Catholique, si ses ouvrages ne comportent pas généralement de professions de foi conçues en termes rigoureusement théologiques, néanmoins ils condamnent clairement l'athéisme et le panthéisme, et prennent parti pour le « théisme personnel » de la théologie chrétienne : « Quelle théologie plus claire, plus satisfaisante pour l'esprit aussi bien que pour le cœur, que celle qui, fondant l'idée de la personnalité divine sur la conscience de la personnalité humaine, fait de Dieu un père, un maître souverain, dont les décrets et les ordres régissent toute créature et motivent

tout devoir, qui sait et prévoit tout, réglant tout conformément à la sagesse, à la justice, à la bonté dont il est la source ?... C'est là ce catéchisme, à la fois si grand et si simple, dont on a dit avec raison que quelques lignes valent mieux, pour l'illumination de l'intelligence, que tous les écrits des philosophes. » Mais la pensée de Cournot ne se développe pas selon un plan abstrait ; elle procède toujours, par extrême scrupule scientifique, d'observations prises de l'individu ou de la société.

Cournot montre d'abord que, historiquement, en fait, sinon en droit, la vie morale est une dépendance de la vie religieuse. La science peut bien dire à l'homme ce qu'il est, mais non ce qu'il doit être. La religion, écrit-il, « regagne en dignité, en *intérêt pratique* tout ce qui lui manque en autorité scientifique : car elle parle à l'âme et au sens moral, et elle explique à l'homme ses destinées, à l'homme qui sera toujours fondé à s'estimer plus que le monde matériel, tant qu'il ne connaîtra pas d'autre être que lui capable de raison, jouissant de sa personnalité, et ayant le sentiment de la moralité de ses actes. » Qu'on le remarque bien, d'ailleurs, si la connaissance scientifique de l'homme ne saurait tenir lieu de morale (« c'est d'un autre ordre », disait Pascal), du moins elle achemine l'homme à comprendre qu'il ne réalise sa destinée que par l'obéissance à la loi morale. Il y a, en effet, un parallélisme évident entre les facultés de connaissance et les facultés actives, et si l'on raisonne d'après les analogies naturelles, on peut présumer que « l'homme ayant, dans l'ordre de la connaissance, des facultés très supérieures à celles des animaux, est par cela même appelé à une destinée supérieure et doit accomplir des actes d'une nature plus relevée. Si cette supériorité de l'homme, dans l'ordre de la connaissance, allait jusqu'à lui faire concevoir des vérités absolues et nécessaires, cela seul ferait pressentir dans la règle de ses actes, l'intervention d'un principe pourvu de ce caractère de nécessité et de rigueur absolue. « N'est-ce là qu'un *fait humain* que la constitution de l'espèce suffit à expliquer en dernier ressort, ou, au contraire, faut-il rattacher les idées morales « à un ordre de faits, de lois et de conditions qui dominent les lois et les conditions de l'humanité ? » Cournot répond que les idées morales ne sont pas notre œuvre ; nous les trouvons en nous, mais comme l'expression d'un ordre qui nous domine, d'un plan où nous entrons comme parties, d'une Providence qui assure l'accord des

lois de l'intelligence et des lois de la nature : « Nous concevons que ces notions gouverneraient encore des sociétés d'être intelligents et raisonnables autrement constitués que l'homme, n'ayant ni les mêmes organes, ni les mêmes besoins physiques ; de même que nous concevons qu'il y a dans notre logique humaine des règles qui gouverneraient encore des intelligences servies par d'autres sens que les nôtres, employant d'autres signes. » Cela est si vrai que « les idées morales, épurées par la culture, tendent de plus en plus à se rapprocher du même type, bien loin que leurs distinctions originelles, sous les mêmes influences physiques, aillent en se consolidant et en se prononçant de plus en plus ». Si bien qu'il faut conclure que « de telles idées, dont l'humanité n'a pas toujours été en possession, quoique ses besoins fussent les mêmes, ne sont pas vraies seulement d'une vérité humaine et relative ; qu'elles tiennent à l'ordre général que nous ne sommes pas toujours capables de découvrir, mais qui nous frappe toujours dès qu'on nous le montre ; qu'en un mot elles font partie d'un fonds de vérités supérieures ».

Quelle misère, pense Cournot, que de réduire l'homme à la pure raison ! La raison est un entre deux : elle tient le milieu entre l'instinct animal et l'instinct religieux. Telles sont les idées que développe le dernier paragraphe de *Rationalisme*, intitulé : « Des aspirations de l'âme humaine et des insuffisances de la raison — Du transrationalisme. » Il y a dans l'homme, pense Cournot, quelque chose de supérieur à la raison : l'âme qui se manifeste par l'instinct religieux, que l'on pourrait appeler « transrationnel ». « Pour qui va au fond des choses, le passage au transrationalisme est l'inverse du mouvement par lequel l'idée pure se dégage de l'image et de toutes les affections de la sensibilité : c'est une réaction de l'âme contre des habitudes d'abstraction qui la rebutent, comme suspectes de dessécher en elles les sources de la vie. Vitalisme supérieur, en action dans « la religion, l'honneur, le patriotisme, la charité, le dévouement, l'amour sous toutes ses formes », soumis, comme le vitalisme animal, à la même obscurité fondamentale, la même finalité mystérieuse, la même opposition au monde rationnel et au déterminisme physico-chimique ». D'ailleurs, ce monde invisible, « affranchi de toutes les conditions des phénomènes sensibles, de la condition de l'espace comme de la condition du temps », vers lequel nous oriente l'instinct transrationnel, la scien-

ce n'a rien à lui opposer : « Il serait contraire à la religion de croire qu'il s'est passé ou qu'il se passe dans le monde phénoménal des faits incompatibles avec les conditions fondamentales de tout phénomène, avec les lois du monde physique, valables en tout temps et en tout lieu : tandis que la raison ne serait point choquée de la croyance à des faits qui impliquent seulement une dérogation mystérieuse aux règles habituelles de la Nature, dans un ordre de faits enveloppés pour nous des ombres du mystère. » Le surnaturel n'a donc rien d'antiscientifique et l'histoire de l'humanité et particulièrement de la religion présente des circonstances où, « toutes les tentatives de réduction aux lois qui régissent effectivement les phénomènes dans le cours ordinaire des choses » ayant échoué, il est convenable d'admettre l'intervention divine.

Maintenant, quel avenir peut-on prédire à la religion ? La science s'est présentée comme sa rivale, et Cournot pense qu'il y a entre la science et la religion un véritable conflit : la religion grandit l'individu, la science le diminue : « Ce qui me touche, ce qui m'inquiète, ce qui me console, ce qui me porte au dévouement et aux sacrifices, ce sont les destinées qui m'attendent *moi* ou *ma personne.* » Au contraire, la science tend à faire de l'homme un être éphémère et à le rattacher par une continuité sans mystère à l'animalité et au reste de la vie cosmique. Cournot est embarrassé devant ce conflit qui l'angoisse. Il n'imagine guère, pour le résoudre, que des expédients, dont le principal est de séparer complètement science et religion. Si la science devait continuer à saper les croyances religieuses de l'humanité, on pourrait craindre que « les prospérités dont le monde moderne est si fier n'auront qu'un temps ; que quelque grande catastrophe obligera bien les hommes et les sociétés humaines à rentrer dans la voie hors de laquelle il n'y a point de salut. »

Telles sont les idées de Cournot sur les rapports de la science et de la religion. Elles portent la marque de son temps, bien que sur bien des points elles le dépassent. Sans parler de la conception cournotienne de l'existence en l'homme de trois vies superposées — vie animale, vie rationnelle, vie transrationnelle, — conception que la philosophie ne saurait admettre, Cournot n'a pas assez vu que le mystère est partout, si bien que la science, loin de le supprimer, ne fait, au contraire, que l'engendrer au fur et à

mesure de ses conquêtes. Quand Berthelot proclamait que « l'univers est désormais sans mystère », ce n'était pas la science qui parlait par sa bouche. A son insu, Cournot s'est laissé imposer par la conception matérialiste de la science qui florissait au milieu du XIXe siècle, et il n'a pas compris que le conflit qui l'angoissait était un pseudo-conflit, un conflit provoqué par une fausse idée de la science, et nullement un conflit de droit. « Cournot, conclut M. Mentré, a rendu à la cause de la religion de signalés services. Mais il ne faut pas oublier qu'il a vécu à une époque intellectuellement troublée, et qu'il a eu recours à des expédients pour défendre le christianisme. Son attitude est un compromis, un mélange singulier de hardiesse et de timidité. De formation scientifique et de tour d'esprit rationaliste, il n'a pas voulu céder à la pente qui entraînait ses contemporains vers la négation des mystères chrétiens. Il a préservé sa foi du contact avec la science en lui ménageant un sanctuaire dans la région mystérieuse de la vie. Ainsi, aux époques d'incrédulité ou de matérialisme, quand l'abus du raisonnement a desséché les âmes et que l'abus des plaisirs a énervé les volontés, la croyance se réfugie dans l'intime du cœur où elle est inaccessible aux coups de la critique. Mais l'attitude fidéiste est une tactique transitoire, car une religion de vérité ne peut sans danger répudier le concours de la raison, qui établit les grandes vérités métaphysiques et qui marche au devant de la révélation. »

M. Mentré a cause gagnée : on lira Cournot.

IX. Le nom et l'œuvre de M. Maurice Blondel ne sont pas encore familiers au grand public cultivé. Ceux qui le regrettent se réjouiront de l'apparition de deux ouvrages récents, de forme bien différente, mais destinés l'un et l'autre à vulgariser, si l'on peut dire, la philosophie blondélienne. Le premier, intitulé l'*Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, reproduit les entretiens avec le philosophe d'Aix qu'un enquêteur à l'esprit subtil — et qui a fait ses preuves — publia naguère dans les *Nouvelles littéraires ;* le second est celui que M. Paul Archambault a consacré à l'*Œuvre philosophique de Maurice Blondel* et qui est un exposé technique et systématique de l'ensemble de la doctrine blondélienne. Mais, par un hasard trop rare en matière de philosophie, l'ouvrage plein d'un charme platonicien et d'une merveilleuse tenue littéraire de M. Frédéric Lefèvre a tous les mérites d'un travail de profession-

nel, et l'exposé solide de M. Archambault a les qualités d'une belle œuvre d'art.

Lefèvre et Archambault, tous deux prennent parfois le ton du plaidoyer. Ce qui s'explique assez : la philosophie de M. Blondel, depuis plus de trente ans, exactement depuis 1893, où parut l'*Action*, n'a guère cessé d'engendrer et de nourrir des polémiques, dont quelques-unes apparurent justifiées par un certain hermétisme de la pensée blondélienne ou des déficiences de vocabulaire qui semblaient appeler, de la part de l'auteur, soit une mise au point, soit un effort nouveau pour nuancer, préciser ou corriger certains points de doctrine, — et d'autres s'appliquèrent consciencieusement à imposer des contre-sens d'interprétation, que M. Blondel tâcha de son mieux à réfuter. Heureuses polémiques, en fin de compte, bien que M. Blondel paraisse les regretter : à travers ces discussions passionnées, la pensée de M. Blondel ne cessa de se développer et de s'approfondir, au point qu'elle serait en mesure aujourd'hui de s'exprimer en un ensemble synthétique où l'*Action* se trouverait complétée par des travaux sur *la Pensée*, sur *l'Etre* et sur *l'Esprit chrétien*.

Il semble désormais que, du point de vue théologique, la légitimité de la position de M. Blondel soit généralement reconnue, si l'on veut bien accepter de faire l'effort nécessaire pour entendre en un sens orthodoxe certaines formules un peu abruptes que M. Blondel a suffisamment expliquées et pour les situer toujours dans le contexte qui les justifie. Ce serait d'ailleurs abusivement restreindre la portée de la doctrine blondélienne que de n'y voir qu'une introduction à l'Apologétique. Elle a l'ambition — non téméraire — d'embrasser l'ensemble des problèmes philosophiques ou, si l'on préfère, le problème philosophique en son ensemble même, et d'en proposer une solution strictement rationnelle. C'est ce que M. Blondel explique avec beaucoup de clarté dans ses entretiens avec Frédéric Lefèvre : « Quoi que certains aient prétendu, ce n'est donc ni une intention apologétique, ni une préoccupation de moraliste, ni un désir de réforme ou de nouveauté qui m'ont guidé durant le long itinéraire de mes aventures intellectuelles ; et elles n'ont pas été sans péril ni souffrance. J'ai toujours principalement voulu faire œuvre technique et autonome de philosophe, en continuité avec l'effort collectif et le sens traditionnel, sans autre ambition que d'explorer patiemment tout le champ accessible à la raison dans

les questions mixtes, de préciser et d'étendre en ses extrêmes confins la compétence philosophique, de rappeler ou de porter à l'audience de tous les esprits critiques certains des problèmes premiers, ou derniers, dont ils s'étaient détournés ou que, faute de méthode appropriée, on n'avait pas expressément posés sur le terrain rationnel. En sorte que l'entreprise ainsi conçue ne peut réussir qu'en aboutissant à une doctrine intégrale de la Pensée, de l'Etre et de l'Action, à une philosophie qui ne soit ni « séparée », ni « dépendante » de la Science non plus que de la religion positive, et qui, — religieuse par essence, mais non par accident, parti pris ou surcroît, — cohabite spontanément, dans notre connaissance comme dans notre vie, avec la Critique la plus intrépide et avec le Catholicisme le plus authentique[1] ».

Cela dit, et pour me borner aux quelques remarques auxquelles me contraignent les limites de cet article, la philosophie de M. Blondel apparaît comme un effort pour instaurer, selon le mot de M. Archambault, un réalisme intégral : réalisme de la vie psychologique, par la mise en lumière de l'interdépendance essentielle des diverses fonctions humaines ; réalisme de la connaissance, par l'affirmation que celle-ci ne s'achève pas dans la science abstraite (laquelle toutefois est une étape indispensable du connaître), mais dans la saisie de l'être concret en son inimitable singularité ; réalisme métaphysique, où la dialectique de l'action, plus efficacement encore que l'analyse abstraite, nous amène à découvrir en nous et dans les choses « quelque réalité plus pleine de réalité, une existence ultérieure et supérieure à chacun et principe de leur propre existence » ; réalisme moral, par l'affirmation que « la souveraine originalité de la vie intérieure n'admet que ce qu'elle a digéré en quelque façon et vivifié ».

Il est certain que l'effort de M. Blondel vient se conjuguer de la manière la plus heureuse avec certains courants de la pensée thomiste ; cela est d'autant plus sensible depuis que M. Blondel a apporté à quelques-unes de ses thèses (particulièrement touchant la connaissance) des corrections ou des atténuations qui ont arrondi quelques angles un peu aigus. Cependant, par delà la matérialité des thèses communes, l'esprit que traduit la doctrine blondélienne n'apparaît pas thomiste, mais augustinien, je veux dire que le point de vue de l'action prime chez lui résolument celui de la

1. *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, pp. 44-45.

pure spéculation. Mais quoi ! sommes-nous assez riches de pensées originales et fortes pour faire grief à un grand esprit de ne pas se soumettre à un littéralisme où tout effort de spéculation personnelle risque de s'enliser dans le convenu le plus plat et le plus stérile ? Deux courants — pour parler en gros — traversent l'histoire de la philosophie chrétienne, l'un augustinien et l'autre thomiste : on n'a jamais démontré jusqu'ici qu'ils soient antinomiques au point de ne pouvoir faire confluer leurs eaux. Saint Thomas, où l'aristotélisme domine, avait déjà tenté et, en partie, réussi une synthèse où le péripatétisme impose sa forme aux éléments augustiniens. Peut-être une autre synthèse serait-elle possible où cette fois l'augustinisme imposerait sa forme propre aux éléments thomistes : et c'est là, tel du moins qu'il m'apparaît, le sens le plus original et le plus profond de la tentative de M. Blondel. Après tout, quelle objection de principe pourrait-on élever contre elle ?

Pour terminer, il nous plaît de le dire : cette vie, consacrée avec une continuité sans défaillance à une œuvre de pensée d'une magnifique richesse, ce souci évident d'être toujours d'accord avec la plus stricte orthodoxie, ce long scrupule de réflexion et d'approfondissement, cet oubli de la popularité personnelle, ce haut sentiment des responsabilités de l'écrivain et du penseur : tout cela — et quelles que soient les inévitables déficiences d'une œuvre humaine — commande le plus grand respect. Ce respect, je ne crois pas que personne, quelques objections que l'on fasse à la philosophie blondélienne, puisse le marchander.

Août.

Régis Jolivet,
Maître de Conférences
à la Faculté de Théologie de Lyon.

Chronique d'histoire du Moyen-âge

I. MONTALEMBERT, *Les Moines* (Extrait de l'introduction à l'Histoire des moines d'Occident). Avant-propos par Antoine de Meaux. Notice par Georges Goyau, de l'Académie française. Editions Spes, Paris, 1926. XXIII-180. Prix : 9 fr.

II. BIBLIOTHÈQUE DE LA REVUE HISTORIQUE, *Histoire et Historiens depuis cinquante ans*, Méthodes, organisation et résultats du travail historique de 1876 à 1926. Recueil publié à l'occasion du cinquantenaire de la « Revue historique » avec la collaboration de très nombreux savants. Paris, Alcan, 1927, 2 volumes. Prix : 100 fr.

III. JEAN RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe-le-Bel*, étude de théologie positive, collection *Spicilegium sacrum Lovaniense*, Louvain et Paris, Champion, 1926, XII-499 p. Prix : 40 fr.

IV. EMMANUEL AEGERTER, *Joachim de Flore, L'Evangile éternel*, tome I, *Vie de Joachim de Flore;* tome II, *L'Evangile éternel*, Paris, les Editions Rieder (*Les textes du christianisme*), 1928.

V. BERNARD GUY, *Manuel de l'Inquisiteur*, édité et traduit par G. MOLLAT, avec la collaboration de G. DRIOUX, collection *Les classiques de l'Histoire de France au moyen âge*, 2 vol. Paris, Champion, 1926-27. Prix : 12 et 10 fr.

I. M. le baron A. de Meaux a eu l'heureuse idée de publier, dans un livre de format commode et accessible, quelques extraits bien choisis de la grande introduction à l'Histoire des moines d'Occident de Montalembert. Des objections spécieuses pouvaient entraver un

pareil projet. Est-ce que l'œuvre du grand orateur catholique, publiée en 1860, ne se ressentirait pas trop du vieillissement qui n'épargne pas les meilleurs travaux? Est-ce que la production si abondante qui a vu le jour depuis lors, dans le domaine du moyen âge surtout, ne ferait pas apparaître les positions de l'illustre écrivain comme surannées? Enfin n'était-il pas touché du souffle romantique, inspirateur de poésie et d'éloquence, mais par le fait même suspect à l'érudition méticuleuse de nos jours? C'est, il faut l'avouer, l'esprit frôlé par toutes ces considérations, qu'on entre dans la lecture du livre.

On ne tarde pas à voir tomber peu à peu chacune de ces préventions. Il faut bien se mettre dans le point de vue de l'auteur. Cette belle introduction, écrite, comme il convient, après l'ensemble de ses longues recherches sur les moines d'Occident, n'est pas et ne pouvait être une série de notations de détail. Les récits particuliers ,les portraits individuels, tout le pittoresque de chaque époque et des différents monastères composent la substance et la trame de sa grande Histoire. Dans ce long préambule, qui forme, en quelque sorte, le péristyle du monument élevé à la gloire monastique, Montalembert a voulu condenser ce qui constitue l'essence de la vie des moines, ce qui se dégage de son développement historique, ce qui révèle la philosophie de leur longue histoire. C'est ce qui fait la haute saveur intellectuelle d'un tel morceau. Ce n'est pas du tout une élévation mystique sur les beautés de la vie monacale. C'est la réflexion d'un historien, beaucoup plus averti qu'on ne l'imagine d'ordinaire, sur une institution large et complexe, dont il a suivi avec un intérêt passionné les vicissitudes dans le passé. « Mille liens, dit-il avec raison, aussi nombreux que visibles, la rattachent à toute notre histoire. Que l'on déploie la carte de l'ancienne France, ou celle de n'importe laquelle de nos provinces, on y rencontre à chaque pas des noms d'abbayes, de chapitres, de couvents, de prieurés, d'ermitages, qui marquent l'emplacement d'autant de colonies monastiques. »

La longue et intime fréquentation de tous ces foyers de vie religieuse lui a permis de pénétrer la véritable nature des vocations monastiques et de faire justice de tant de légendes, qui ont la vie dure, puisqu'on les voit sans cesse renaître de leurs cendres. L'effroi de la vie, la crainte des responsabilités, la renonciation à l'effort ! Pour ceux qui regardent du dehors, et jugent d'une forêt

immense par quelques arbustes, oui peut-être ces fictions ont-elles quelque apparence. Mais pour Montalembert qui est allé au fond des choses, la vocation monastique se présente tout autrement. Il fait écho au Père de l'Eglise qui a peut-être le mieux compris la genèse mystérieuse de la consécration à Dieu : « Venez voir, dit saint Jean Chrysostome, venez voir les tentes de ces soldats du Christ, venez voir leur ordre de bataille. Ils combattent tous les jours, et tous les jours ils défont et ils immolent les passions qui nous assiègent. » Saint François d'Assise ne disait-il pas en parlant de ses meilleurs disciples : « Ce sont là mes paladins de la Table Ronde. » Montalembert déclare à son tour : « Comme le sacrifice de soi est le principe du courage militaire et la raison de ce prestige qui s'attache à la gloire militaire par dessus toutes les autres gloires humaines, ainsi, dans l'ordre spirituel, le sacrifice quotidien de soi par l'obéissance monastique explique et justifie la suprême estime que l'Eglise a toujours accordée aux religieux. De là encore cette nécessité des assujettissements minutieux et continuels dans toute règle monastique, comme dans toute armée la nécessité de ces règlements de détail sur la discipline, quelquefois puérils ou vexatoires en apparence, mais dont la moindre infraction en temps de guerre est punie de mort... C'est pourquoi il faut le répéter sans cesse : la gloire la plus éclatante et la plus durable de l'institution monastique, ce fut la trempe vigoureuse qu'elle sut donner aux âmes chrétiennes, la féconde et généreuse discipline qu'elle imposa à tant de milliers de cœurs héroïques. »

Çà et là, dans l'exposé des services rendus à la chrétienté par les moines, des remarques fines et profondes : « Aux yeux de nos pères, ce qui maintenait le monde dans son assiette, c'était cet équilibre entre la prière et l'action, entre les voix suppliantes de l'humanité craintive ou reconnaissante et le bruit incessant de ses passions et de ses travaux. C'est le maintien de cet équilibre qui a fait la force et la vie du moyen âge. Quand il est troublé, tout se trouble dans l'âme comme dans la société. » Un des chapitres les plus remarquables est celui qui est intitulé « Le bonheur dans le cloître ».

Qu'on ne s'imagine pas pourtant que le livre, présenté par M. de Meaux, ne soit qu'un panégyrique. Si Montalembert a senti profondément la grandeur monacale, il ne s'en est nullement dissimulé

les ombres; et au cours d'un long chapitre il analyse les causes d'abaissement de l'institut monastique.

Enfin, il a eu le rare mérite en 1860 de distinguer le vrai et le faux moyen âge. Depuis lors, cette période immense et agitée a conquis définitivement droit de cité parmi les sujets d'étude les plus intéressants. Mais au moment où il écrivait, il y avait quelque sagacité à dire : « L'Eglise n'éteignait nulle part ni la vie politique ni la vie intellectuelle. L'uniformité d'un culte universellement populaire, la tendre et sincère soumission des cœurs et des intelligences aux vérités révélées et aux enseignements de l'Eglise, n'excluaient aucune préoccupation, aucune discussion sur les questions les plus élevées et les plus difficiles de la philosophie et de la morale. Le principe d'autorité n'impliquait aucune rupture ni avec le libre génie de l'antiquité..., ni avec le développement naturel et progressif de l'esprit humain... Faut-il énumérer ces grandes, ces nombreuses, ces puissantes universités, si vivantes, si libres, quelquefois même si rebelles, et où des maîtres, dont l'indépendance n'était égalée que par celle d'une turbulente jeunesse, abordaient tous les jours mille questions qui effraieraient l'orthodoxie méticuleuse de nos jours ? Faut-il enfin évoquer la liberté, la licence même de ces satiriques, qui, dans la poésie populaire et chevaleresque, dans les fabliaux et les chansons, et même dans les produits de l'art consacrés au culte, poussaient jusqu'à l'excès le droit de la critique et de la discussion publique ? »

Tel est le sens et la portée de cette grande fresque historique. Dans une notice substantielle, M. Georges Goyau en établit la valeur, au regard des exigences de la critique actuelle. Dans un avant-propos d'une belle tenue littéraire, M. de Meaux évoque les événements récents qui marquent l'actualité d'une telle publication. Il a su, d'ailleurs, par des notes appropriées, rendre cette édition parfaitement claire et homogène. C'est un bel hommage rendu à son illustre parent, et c'est un service très opportun rendu aux catholiques de France. Les discussions d'aujourd'hui sur les articles 70-71 de la loi de Finances lui donnent un regain d'actualité.

II. La « Revue historique » fêtait naguère son cinquantenaire. A cette occasion, la direction a publié une sorte de bilan du travail historique, intitulé *Histoire et historiens depuis cinquante ans*. Elle a demandé à de nombreux spécialistes d'établir pour chaque

pays de l'ancien et du nouveau monde l'état du mouvement des recherches qui s'est poursuivi depuis un demi-siècle. C'est un répertoire de premier ordre, où chaque érudit peut trouver rapidement la synthèse des méthodes, des instruments de travail, des essais d'organisation qui ont favorisé les progrès de la branche qu'il cultive.

Ce n'est pas une sèche nomenclature. Les érudits qui ont collaboré à ce travail ont pris à tâche de faire revivre le développement de la science historique dans le domaine auquel ils ont plus spécialement consacré leurs efforts.

Ce qui nous intéresse le plus, dans ce vaste répertoire, ce sont les pages destinées à montrer le progrès des études historiques sur la papauté, M. Fliche en a tracé un tableau aux contours nets et précis. La cause première de l'essor des travaux sur ce grand sujet est la papauté elle-même qui, en 1883, a libéralement ouvert à tous les travailleurs l'accès de la bibliothèque et des archives du Vatican. Ces trésors mis à la disposition du public ne pouvaient pas, sous peine d'incohérence, de désordre et d'infécondité être exploités arbitrairement. D'autre part, des investigations méthodiques exigeaient non seulement une initiation, mais des séjours prolongés dans la Ville éternelle. De là, les fondations successives de ces Instituts historiques, où chaque nation a voulu prendre sa part dans les recherches savantes qui s'organisaient. L'Ecole française de Rome, qui existait depuis 1874, a trouvé « dans l'exploration de la Bibliothèque et des archives du Vatican un nouveau champ d'activité. » Le nom de Duchesne reste le grand symbole de cette orientation nouvelle. Les autres Etats européens ont marché sur les traces de la France. Ces instituts divers se sont partagé la besogne, chacun d'eux s'occupant plus particulièrement des relations de la papauté avec leur pays. De toute cette activité qui se poursuit plus méthodiquement que jamais sont sortis de très nombreux recueils de textes et répertoires, qui sont la matière première de tout travail historique. De grandes études ont vu le jour, qui continuent à renouveler l'aspect de l'institution pontificale. Parmi elles, on peut citer l'*Histoire des papes* de Pastor. Grande œuvre en effet, mais qui commence seulement à la Renaissance et ne dépasse pas le début du dix-septième siècle. En somme, nous n'avons pas franchi l'ère des monographies. Les excellentes études sur tel ou tel pontificat abondent. Cependant, il serait désirable qu'une tentative pareille

à celle de Pastor fût entreprise sur la période du moyen âge. On ne peut évidemment se contenter du livre déjà ancien de Rocquain, *La Papauté au moyen âge*, qui ne contient d'ailleurs que quatre études particulières. Il est clair, d'autre part, que les éléments d'une vaste synthèse sont loin d'être réunis. Mais ne pourrait-on faire profiter le grand public des résultats déjà acquis ? Si l'on attend d'être en mesure de donner du définitif, il est à craindre qu'on reste encore quelques siècles dans l'expectative. Cela ne peut évidemment être l'œuvre d'un homme. Personne ne peut se flatter d'être maître en cette matière. L'histoire de la papauté, surtout au moyen âge, touche à tellement de sujets : Théologie, Philosophie, Droit, Economie, Politique, Mystique, Exégèse, etc., qu'on ne peut avancer que pas à pas dans l'étude de son activité, si l'on veut faire œuvre scientifique. Mais il n'est pas impossible, comme on s'en est préoccupé au récent congrès international d'Oslo, d'obtenir d'abord une convergence dans les méthodes et ensuite un essai de synthèse. Telles sont les idées que suggère l'instructif bilan présenté par M. Fliche.

III. Dans son livre *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe-le-Bel*, M. l'abbé Rivière a voulu faire une étude de théologie positive. L'idée n'était pas seulement ingénieuse, elle était profonde. On s'imagine facilement, en effet, que le développement de la papauté et de l'ecclésiologie, qui lui est connexe, se sont accomplis sur un plan rectiligne. Les belles constructions spéculatives que l'on trouve dans les théologies, depuis le dix-septième siècle, peuvent assurément donner cette impression. Quelle erreur pourtant ! On ignore que le moyen âge a été la période de fermentation par excellence, la plus tourmentée, la plus audacieuse, la plus idéaliste et au total la plus féconde, sur le plan spéculatif. Les historiens s'en étaient aperçus depuis longtemps. Mais il s'est produit sur cette période de l'Histoire un phénomène singulier. D'abord l'histoire des idées, la plus intéressante, a été longtemps négligée. Notre Ecole nationale des Chartes en est un symbole magnifique. Cette institution de Louis XVIII, qui a été, il faut le dire à sa juste louange, une pépinière de médiévistes éminents, qui a exploré consciencieusement les domaines les plus variés du moyen âge, qui est munie de chaires de paléographie, de diplomatique, d'archéologie, de philosophie, d'Histoire des institutions, etc., est encore, à l'heure présente, dépourvue d'une chaire d'Histoire des

idées au moyen âge. La philosophie, la théologie qui ont imprégné les institutions, coloré les événements, façonné les âmes, semblent ne pas exister je ne dis pas pour les chartistes mais pour l'Ecole des Chartes. C'est un phénomène d'incompréhension. Il ne faut pas avoir peur de le dire, car c'est une façon de lui rendre service. Ajoutons, à sa décharge, que la plupart des historiens du dix-neuvième siècle professaient le même dédain à l'égard des matières théologiques du moyen âge.

D'un autre côté, l'histoire des idées médiévales s'est développée tardivement. Mais depuis une cinquantaine d'années, elle bat son plein avec les travaux d'Ehrle, de Denifle, de Grabmann, de Gilson, pour n'en citer que quelques-uns, avec des organes comme la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, la *Revue thomiste*, l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalter*, les *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*, etc., etc., elle est en train de se renouveler complètement.

Dès lors, il est arrivé que les historiens politiques et les historiens des idées ont poursuivi la plupart du temps des voies parallèles, avec des contacts évidemment inévitables mais transitoires. M. l'abbé Rivière, qui a déjà donné de beaux travaux d'histoire théologique, paraît avoir saisi le danger de ce parallélisme; et dans son étude sur le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe-le-Bel, il a résolument situé son travail dans la trame profonde des événements historiques. Son information est très étendue et très précise. On pouvait se demander, après le travail de Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen* (Stuttgart, 1903), s'il ajouterait beaucoup de choses aux analyses de son devancier. Quand on a terminé la lecture de son beau travail, la question ne se pose plus. Non seulement il a ajouté des chapitres neufs, comme celui de l'impérialisme gibelin et celui du développement de la doctrine des deux pouvoirs au moyen âge ; mais dans l'exposé des doctrines déjà synthétisées, il apporte un sens théologique qui, dans ces matières, est le meilleur auxiliaire de l'histoire et lui permet de faire nombre de rectifications intéressantes. Il étudie des auteurs négligés par Scholz et il présente les autres d'une façon plus pénétrante.

Ce n'est pas que nous ne soyions parfois (c'est d'ailleurs inévitable) en désaccord avec lui. Nous ne pouvons considérer Jacques de Viterbe comme un pur théocrate, ainsi que nous l'avons indi-

qué dans notre édition du *De regimine christiano*, qui paraissait en même temps que le livre de M. Rivière. Sur la place de Grégoire VII et des papes antérieurs dans le développement de la doctrine des deux pouvoirs, nous ne partageons pas entièrement son opinion, comme nous essaierons de le montrer dans notre livre en préparation, *Grégoire VII, sa conception du pouvoir pontifical*. D'autre part, il ne nous semble pas qu'il ait suffisamment dégagé le fond des doctrines régaliennes, fort bien exposées d'ailleurs.

Quoi qu'il en soit, l'effort accompli par le savant professeur de la Faculté de théologie de Strasbourg nous paraît du plus haut intérêt. Modestement il pense ne rendre service qu'aux théologiens, mais son livre sera consulté avec fruit par les historiens, par les philosophes, par les canonistes, par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire générale du moyen âge et par les historiens de l'époque moderne qui veulent saisir exactement comment le monde où nous vivons est sorti du creuset médiéval. Il reste, d'ailleurs, beaucoup de sillons à approfondir dans ce champ d'études. Des textes nombreux et intéressants attendent encore une édition critique[1]. La recherche des sources qui entrent dans chacun de ces écrits doit être poursuivie avec un soin minutieux. Il ne suffit pas de déterminer la provenance de chacune mais il faut fixer son rapport vis-à-vis des autres. C'est l'objet de monographies particulières. Nous formons le vœu que des ecclésiastiques, formés aux rigoureuses méthodes de la critique, s'adonnent de plus en plus à ces questions théologico-politiques, où ils peuvent rendre de réels services à l'Histoire et empêcher de regrettables déformations. En poursuivant ces études spéciales, ils trouveront un excellent point de départ dans la belle synthèse présentée par M. l'abbé Rivière.

IV. Avec M. Aegerter, nous pénétrons dans le monde curieux des rêveries mystiques, en lisant les deux volumes qu'il vient de consacrer à Joachim de Flore dans la collection *Les textes du christianisme* (éditions Rieder). Le premier tome retrace la vie de Joachim de Flore ; le second donne la traduction française de quelques extraits de *L'Evangile éternel*. La vie du héros ne se présente pas comme une biographie armée de l'appareil critique qui

1. Plusieurs de nos élèves en poursuivent la réalisation, notamment MM. Stenger pour Jean de Paris, *De potestate regia et papali*; Xardel pour Pierre Dubois, *Summaria, brevis et compendiosa doctrine*; Bross pour Gilles de Rome, *De ecclesiastica potestate*; Reviron pour Jonas d'Orléans, *De institutione regia*, etc...

permet à tout instant d'en vérifier les sources. Elle est écrite avec un réel talent, une vraie puissance d'évocation, une grande chaleur d'imagination. Disons, pour employer une expression à la mode et qui en fixera le vrai caractère : c'est une biographie romancée. Ce genre nouveau, qui n'est pas sans intérêt, ne fait pas partie de l'Histoire. Quand on est averti, tout est pour le mieux ; et l'on peut s'abandonner sans remords à l'entraînement des récits fantaisistes. M. Aegerter a omis de nous prévenir. On ne reste pourtant pas longtemps dans l'hésitation. On ne tarde pas à se sentir aimablement poussé au delà des textes trop frustes. En veut-on un spécimen : voici comment l'auteur peint le retour de Joachim en Sicile, après un long pèlerinage (p. 50-51) . « Cette terre chaude et puissante, avec son parfum de citronniers et de laves, avec ses ruines de temples dont les colonnades évoquent la splendeur païenne, offusquait ses yeux pleins du souvenir des paysages évangéliques où tout est spirituel et funèbre. En face des villes aux fêtes sarrazines qui baignaient dans la mer lumineuse, il évoquait la vallée de Josaphat pavée de tombeaux, sur laquelle tomberont le soir rouge du Jugement et l'appel des clairons angéliques. *Teste David cum Sibylla.* Un immense dégoût dut l'envahir. Qu'irait-il faire dans ces villes maudites ? La reconnaissance même ne l'y attirait plus. Roger II, son protecteur, était mort. Il voyait dans la dépravation de cette Cour le prélude de la catastrophe. Ce monde ne pouvait durer. L'heure allait sonner que prédirent le roi juif et la voyante païenne. Les souvenirs horribles de la peste lui revenaient : tous ces courtisans orgueilleux, toutes ces femmes peintes, il les voyait tourner sous les plafonds étincelants, comme les squelettes d'une danse macabre. Que seulement un pèlerin pustuleux, embarqué sur un de ces navires dont il voyait grandir les voiles à l'horizon entrât dans ces ports, et demain que seraient-ils ? Il frissonnait d'épouvante. » Comme on le voit, si cette biographie manque de solidité, elle ne manque pas de brillant, « et comme elle a l'éclat du verre... » Il y a cependant un effort incontestable et souvent heureux de compréhension psychologique dans ce travail d'évocation d'une des âmes les plus vivantes du douzième siècle. Il faut ajouter enfin, pour être entièrement juste, qu'on n'y sent pas les parti pris antichrétiens que l'on est obligé de constater dans la collection où cet ouvrage a pris place. Les extraits de l'Evangile éternel traduits par M. Aegerter sont, en général, bien choisis et ils sont fidèlement

reproduits. Ils peuvent donner aux lecteurs curieux l'envie de lire le texte un peu compact du grand visionnaire. Ils y verront clairement pourquoi l'Eglise ne pouvait pas ne pas le condamner.

V. Avec M. Mollat et son édition du *Manuel de l'Inquisiteur* de Bernard Guy, nous rentrons dans le domaine de l'histoire solide et scientifique. Ce travail fait partie de l'excellente collection *Les classiques de l'Histoire de France au moyen âge*, dirigée par M. Halphen. Comme on le sait, ces publications comprennent une édition du texte latin avec une traduction française en regard. Elles débutent par une étude critique sur l'auteur et sur l'œuvre livrée au public. La plupart des documents ainsi présentés ont été déjà publiés. Ce n'est pas ce qui diminue l'originalité de la collection. Car, outre qu'une édition est souvent susceptible de perfectionnement, celles qu'on nous offre sont accompagnées d'une traduction française. C'est un avantage de premier ordre pour le public cultivé et non spécialiste. Car les textes du moyen âge ne sont pas toujours d'une traduction aisée.

M. Mollat, dans une introduction très personnelle, nous indique les détails biographiques indispensables sur Bernard Guy, puis retrace le plan du *Manuel de l'Inquisiteur*, essaie de fixer la date de sa composition, en analyse les sources et décrit la filiation des manuscrits. Dans une deuxième partie, il étudie les diverses catégories d'hérétiques au quatorzième siècle d'après Bernard Guy : les Cathares, les Vaudois, les Pseudo-Apôtres et les Béguins. Ensuite il décrit la procédure inquisitoriale : la citation, l'interrogation, la contrainte, la sentence, les sanctions.

Ce *Manuel* avait été publié pour la première fois par Mgr Douais (*Practica Inquisitionis heretice pravitatis auctore Bernardo Guidonis*, O.F.P.). Il se divise en cinq parties, d'inégale importance. M. Mollat ne publie que la cinquième, qui est la « pièce maîtresse » de l'ouvrage de Bernard Guy. Elle contient « la méthode à employer pour la recherche et l'interrogatoire des hérétiques ». En réalité, on y trouve un exposé des plus intéressants sur les doctrines et les rites en honneur chez les Cathares, les Vaudois, les Pseudo-Apôtres, les Béguins et les Béguines. B. Guy y a joint des exemples d'interrogatoire. Enfin, après leur avoir donné la place qui leur revient dans l'œuvre de B. Guy, M. Mollat a publié divers appendices qui se trouvent dans plusieurs manuscrits du *Manuel*.

Ils ont trait à la secte des Pseudo-Apôtres et à diverses applications de l'office d'inquisiteur.

Dans une question, qui a suscité des passions si vives et sur laquelle tant d'hommes sont mal informés, la lecture du *Manuel* apporte une vive lumière et des renseignements sûrs et précis.

H.-X. ARQUILLIÈRE.

Informations

Notes et Documents

Un nouveau dictionnaire biblique

Avec les fascicules III-V, qui viennent de paraître, s'achève le tome I du *Supplément* au *Dictionnaire de la Bible*, dont M. l'abbé Pirot, professeur d'exégèse aux Facultés catholiques de Lille, a entrepris la publication. Ce premier volume qui se termine par l'article *Chronologie biblique* permet de se rendre compte du caractère et de l'utilité de l'entreprise.

Le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux appelait presque nécessairement un supplément. D'abord sa publication ayant duré une trentaine d'années, années marquées par un intense travail critique et par des découvertes historiques et archéologiques importantes, beaucoup d'articles parus dans les premiers volumes n'étaient plus au point, et réclamaient des compléments indispensables. L'article sur les Actes des Apôtres, par exemple, dû au P. Corluy, et qui pouvait paraître déjà étriqué et insuffisant à la date de sa publication, avait besoin d'une refonte complète pour être mis au courant des travaux critiques si nombreux qui, au cours du dernier quart de siècle, ont renouvelé complètement la question de la composition et de la valeur historique du livre des Actes. Rien, mieux que la comparaison entre l'étude trop sommaire du P. Corluy et l'article de 44 colonnes que M. Pirot a rédigé lui-même sur les Actes des Apôtres pour le nouveau dictionnaire, ne peut faire ressortir le progrès des études scripturaires depuis 30 ans dans les milieux catholiques. L'archéologie biblique a fait aussi des progrès considéra-

bles depuis le jour où M. Vigouroux entreprenait la publication du *Dictionnaire de la Bible* : ce fut un des mérites du savant sulpicien d'avoir utilisé les premières découvertes faites en Orient pour éclairer le texte de la Bible et en défendre la vérité ; mais beaucoup de découvertes récentes n'avaient pu être mentionnées, ni utilisées de grandes synthèses, comme le *Canaan* du P. Vincent et le *Jérusalem* des P. Vincent et Abel.

A un autre point de vue, le *Dictionnaire de la Bible* appelait un complément. On regrettait vivement que M. Vigouroux n'y eût fait, par principe, qu'une place tout à fait insuffisante à l'étude du contenu doctrinal de la Bible, à ce qu'on peut appeler la théologie biblique. Le *Supplément* entrepris par M. Pirot se propose de compléter cette lacune, sans empiéter pour autant sur le terrain du *Dictionnaire de théologie*.

Que le but visé par M. Pirot ait été atteint de façon très satisfaisante, il suffit de feuilleter le tome I pour s'en convaincre. On peut évidemment discuter le choix des articles, l'étendue de certains d'entre eux. On estimera peut-être un peu restreinte la place faite à la théologie biblique : les principaux articles, dans ce domaine, sont : *Adam et la Bible*, *Ange de Yahweh*, *Angélologie chrétienne* (7 colonnes seulement), *Annonciation* (35 colonnes), *Antéchrist*, *Apostolat*, *Baptême* (70 colonnes), *Béatitudes évangéliques*, *Charismes* : n'y aurait-il pas eu, sous des titres commençant par les trois premières lettres de l'alphabet, d'autres sujets à traiter ? et, par exemple, ne se serait-on pas attendu à trouver un article *Alliance*, où aurait été étudié le développement dans l'Ancien Testament de l'idée d'alliance entre Dieu et son peuple, idée qui tint une place si importante dans la religion d'Israël ? Par contre, la place faite à l'étude des *Apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament* est peut-être démesurée : outre un article d'ensemble, de 92 colonnes, de M. Amann sur les Apocryphes du N.T., et un, plus considérable encore, du P. Frey (105 colonnes) sur les Apocryphes de l'A.T., on trouve encore des monographies détaillées sur quelques-uns de ces apocryphes : *Apocryphes d'Adam*, *Apocalypse et Testament d'Abraham*, *Evangile de Barthélemy*.

Quoi qu'il en soit de la répartition de la matière, on ne peut du moins que féliciter M. Pirot du choix de ses collaborateurs. Je viens de mentionner le P. Frey et M. Amann : ce sont deux spécialistes de la littérature biblique apocryphe. C'est ainsi que, pour chaque

sujet, M. Pirot s'est assuré le concours de compétences reconnues. Les articles de théologie biblique sont confiés au P. Lemonnyer, O. P., et au P. Médebielle, des Pères de Bétharram. L'article *Apocalypse* est dû au P. Allo, qui y a résumé les données et conclusions de son grand commentaire. Les articles sur l'exégèse patristique (*Aristion*, *Ambrosiaster*) ont été rédigés par M. Bardy, et, sur un sujet plus spécial encore, les *Chaînes exégétiques*, M. Devreesse, qui, attaché à la Bibliothèque vaticane, s'est consacré particulièrement à l'étude de cette littérature jusqu'ici assez incomplètement connue, a écrit un important mémoire. Dans le même ordre d'idées, il faut signaler la remarquable étude de M. L. Vaganay sur les *Agrapha* (39 colonnes). D' autre part pouvait-on mieux s'adresser pour la *Chronologie du N. T.* qu'au R. P. Prat ; pour l'assyriologie qu'au P. Dhorme (lettres d'*El-Amarna*) et à M. Plessis, professeur aux Facultés catholiques d'Angers, qui a rédigé sur *Babylone et la Bible* un article de 130 colonnes, extrêmement documenté ; pour l'archéologie biblique enfin qu'aux professeurs de l'Ecole biblique de Jérusalem, tels que le P. Abel (articles *Abdeh*, *Ascalon*, *Capharnaüm*) et le P. Barrois (articles *Beisan*, *Béthanie*, *Bethléem*, *Cadès*, *Canaan*) ?

Il conviendrait de relever encore, dans la liste des collaborateurs de M. Pirot, d'autres noms qui sont ceux de maîtres estimés : ceux des professeurs belges Coppens, de Louvain, et Coucke, de Bruges ; de M. Touzard et de M. Delaporte, professeurs à l'Institut catholique de Paris, et du P. Power, de l'Institut biblique de Rome ; du P. Buzy ; enfin de deux des plus fidèles collaborateurs de M. Vigouroux : M. Heidet et le regretté Mgr Legendre. Mais il faut signaler surtout la part personnelle du directeur de la publication dans la rédaction de ce premier volume : outre les articles déjà mentionnés, *Actes des Apôtres*, *Adam et la Bible*, *Béatitudes évangéliques*, et quelques courtes notices, M. Pirot a écrit lui-même, en utilisant une solide documentation, plusieurs articles archéologiques importants : église de l'*Ascension*, tradition sur l'*Assomption*, *Baalbek*. Il faut souhaiter que, sous son active et compétente direction, l'œuvre entreprise et si bien commencée s'achève rapidement, pour le plus grand avantage des études scripturaires.

L. Venard.

Petite Correspondance

I. COMMENT ORGANISER UNE CONFRERIE DU SAINT-SACREMENT

Q. *On nous demande à ce sujet quelques renseignements pratiques.*

R. Vous connaissez certainement les formalités prévues par le Droit canonique pour l'élection d'une confrérie proprement dite du Saint-Sacrement. Il pourra vous suffire d'établir une pieuse union ou une pieuse société du Saint-Sacrement. Les associations de ce genre ne requièrent pas un décret formel d'érection, mais seulement l'approbation de l'Ordinaire. Comme les confréries proprement dites, elles peuvent obtenir des faveurs spirituelles et des indulgences (voir Cance, *Le Code de droit canonique*, t. II, p. 193-195).

Pour rédiger le règlement de cette confrérie, vous pourrez utilement vous inspirer du *Règlement de la confrérie instituée dans la paroisse Saint-Sulpice*. Selon ce règlement, les exercices prévus pour les confrères sont l'assistance aux principales processions de l'année liturgique, à la messe du Saint-Sacrement chaque jeudi et aux saluts. On les invite par lettre à une messe mensuelle où une exhortation leur est adressée. Pendant l'octave de la Fête-Dieu, ils sont invités à prendre une heure d'adoration durant les jours de cette octave. Une Communion générale est prévue le Jeudi-Saint. On exige pour les offices ou cérémonies où la confrérie est réunie une mise propre et digne et un vêtement de couleur noire ou foncée. L'administration de la confrérie appartient à un bureau ainsi composé : M. le curé, président ; un prêtre chargé de l'œuvre, directeur ; un secrétaire ; un trésorier ; quatre conseillers ; six zélateurs. Les assemblées du bureau doivent être régulières, selon une périodicité à régler. Une cotisation de six francs est prévue.

Pour les instructions du prêtre, les ouvrages du P. Tesnière sont à recommander en première ligne. Cet auteur a publié également un *Manuel de l'Adoration du Saint-Sacrement* (Toulouse, Tourcoing, Revue eucharistique, 1914) qui pourrait vous rendre service. On trouverait peut-être d'utiles suggestions en parcourant les comptes rendus des Congrès eucharistiques internationaux.

D.

II. DES CONDITIONS DE LA CONSECRATION VALIDE D'UN AUTEL FIXE

Q. 1. *Peut-on consacrer un autel taillé dans un seul bloc de pierre, dans lequel la table fait corps avec le support et ne s'en distingue pas ?*

2. *Dans ce cas où faire les onctions prévues par le Pontifical à la conjonction de la table* (*mensa*) *et de la base* (*stipes*) ?

R. Non, on ne pourrait *sans indult* consacrer validement un autel dont la base ne serait pas distincte de la table. Le Pontifical suppose clairement que la table est distincte physiquement de sa base. La S.C. des Rites accorderait-elle un indult autorisant la consécration d'un autel de ce genre et permettant de faire les onctions à l'endroit où le bloc de pierre devient

base, ce rite de la conjunction étant récent (XIV[e] siècle, cf. Braun, *Der christliche Altar*, I, p. 717) ? Cela est au moins douteux. Le 25 novembre 1904, l'évêque de Jesi en Italie ayant demandé si on pouvait considérer comme fixes et consacrés des autels constitués d'une seule pierre et ne reposant ni sur un support ni sur des colonnes, la S. C. accorda un indult pour suppléer à la consécration, mais à condition qu'on ajouterait à ces autels des supports de pierre et que l'évêque ferait en particulier les onctions prévues (*ut praefatis altaribus addantur stipites lapidei atque unctiones praescriptae cum prolatione verborum formae, in singulis private ab episcopo fiant, ut mensa tempore opportuno et cujusque altaris cum iisdem stipitibus conjungatur*) Cf. *Acta A. S.*, t. I, pp. 430-431. Voyez aussi le Decret. auth. n° 3829 ad I (8 juin 1894). Il n'est pas clair, il est vrai, et Math. a Coronata, p. 104, note 3, dit de lui : « *Ista resolutio obscuritate laborare videtur, nec, saltem post codicem, ut vera admitti potest eo sensu ut dicatur consecratio altaris fixi sine stipitibus ex lapide valida esse.* » Le mieux en pratique serait, si la chose est possible, de placer l'autel en question sur une maçonnerie en pierre, peu élevée au-dessus du sol, et de procéder à la consécration selon les formes canoniques.

D.

Revue des Revues

REVUES DE DOCUMENTATION

La documentation catholique. — 30 juin 1928. — *Déclaration de la Sacrée Congrégation pour l'Eglise orientale* au sujet de l'*Action française*, en date du 26 mai 1928. La S. Congrégation « déclare que les décrets dont il est question (au sujet de l'*Action Française*) atteignent tous les fidèles, quel que soit leur rite, et les obligent de la même manière, puisque plus encore qu'à la discipline, ces décrets se rapportent directement à la doctrine de l'Eglise ». Cf. *R. A.*, oct. 1928, p. 508.

Condamnations et interdictions épiscopales de revues et de journaux. — *Condamnation et rétractation de la revue anglaise « The Nineteenth Century and After »*, qui avait diffamé Mgr Durand, évêque d'Oran.

4 août. — *Politique et révolution. Le communisme* (suite). *Propagande et agitation.*

3 novembre 1928. — André Laurent, *Les Universités catholiques :* le premier annuaire ; fédération des Universités catholiques ; bref historique.

10 novembre. — Roger Pognon. *La confédération internationale des étudiants.* Origine du groupement, ses développements, garanties exigées de ses membres, but, programme, organisation intérieure, ses six commissions.

Quelle doit être, vis-à-vis de la confédération, l'attitude des étudiants catholiques ?

Des délibérations de Genève, il résulte que « toutes les associations internationales d'étudiants continueront à travailler en pleine autonomie et sur un pied d'égalité complète, sans qu'aucune d'entre elles prétende à un

monopole dans n'importe quel domaine de la collaboration estudiantine ». Cependant, grâce à son caractère neutre et exclusivement corporatif, grâce aussi aux puissants moyens financiers dont elle dispose, la Confédération internationale des étudiants est appelée à jouer un rôle de premier plan. Il est donc de toute nécessité pour les étudiants catholiques de suivre l'avis très sage que leur donna M. le professeur de Reynold, en maintenant d'étroites et amicales relations avec la Confédération *tout en gardant leur entière indépendance.*

En face d'une Confédération internationale des étudiants s'efforçant d'absorber à son profit les organisations internationales similaires pour représenter seule l'élément estudiantin dans tous les domaines de la vie internationale, on ne saurait assez recommander une très grande prudence aux catholiques qui participent à ses travaux... Sans affecter aucune étroitesse à l'égard de ceux qui ne pensent pas comme nous, sans médire de personne, nous croyons qu'une association *catholique* d'étudiants est non pas utile, mais nécessaire.

Les Nouvelles religieuses. — 1er septembre 1928. *La liturgie dans l'Ordre de saint Dominique* (suite). IV. *Office de la sépulture.* — *L'action catholique en Norvège.* — *Le catholicisme en Australie.*

REVUES DE SCIENCE SOCIALE

La Chronique sociale de France. — Juillet 1928. — Remarquable leçon d'Eug. Duthoit : *Ombres et lumière sur la notion de charité.* Déclaration d'ouverture à la Semaine sociale de Paris. *Les ombres à dissiper :* les méprises, les congés qu'on signifie à la charité, les hostilités déchaînées. *Transcendance de la charité comme loi de la vie sociale :* le commandement de la charité ; l'universelle charité ; valeur souveraine de la charité comme lien social ; charité, ordre, progrès social ; rencontre et collaboration de la charité et de la justice dans « l'Institution ». — O. Lavalette, *Ozanam et la question sociale* (suite). — Mgr Beaupin, *L'activité apostolique de la Société des Missions étrangères de Paris* en 1927.

Août-septembre 1928. — J. Chaisne, *Notes et impressions d'un semainier*, à la semaine sociale de Paris. — *Résumé des cours.* — Gaston Tessier, *Autour des assurances sociales.* Début d'un travail sur la loi votée récemment par le Parlement. — J. Terrel, *L'émigration polonaise en France après la guerre.*

Octobre 1928. — A. Lugan, *L'Evangile et l'aumône.* Chapitre d'un livre à paraître aux éditions Spes, sous ce titre *L'Evangile et les biens du monde.* — Gaston Tessier, *En face des assurances sociales.* Suite et à suivre. L'esprit de la loi. Les catégories d'assurés. Risques couverts. Ressources prévues.

Les Dossiers de l'Action populaire. — 25 juillet 1928. — *Chronique du mouvement familial.* — *Le contrat d'apprentissage* d'après les lois récentes. — *La crise du logement. Comment y remédier ?*

15 août 1928. *Tradition-jeunesse. Simples réflexions sur la XXe session des Semaines sociales.* — R. P. Dassonville, *Le lien de charité et la famille* (à suivre). Leçon documentaire professée à la Semaine sociale de

Paris (1928). — Louis Rigaud, *Ce qu'il faut savoir de droit familial et féminin.* I. Mariage (simplification des formalités et de certaines conditions de fond). A suivre. — A. Bessières, *L'ordre de Jésus-Ouvrier.* Nécessité de l'apostolat ouvrier. A qui incombe cet apostolat ? Méthode de cet apostolat. L'ordre de Jésus-Ouvrier né en 1926 auprès du tombeau de saint Martin, l'apôtre de la charité. La méthode de Jésus-Ouvrier. L'esprit principal de Jésus-Ouvrier.

15 septembre 1928. — A. Arnou, *Méthodes scientifiques de l'organisation du travail et de la sociologie catholique : rationalisation et morale.* La morale catholique peut avoir son mot à dire dans les méthodes préconisées pour l'organisation du travail. Le R. P. Arnou, ayant traité ce sujet important au dernier congrès organisé par la société d'économie sociale et des unions de la paix sociale, les *Dossiers* font bénéficier leurs lecteurs de son remarquable travail. — Louis Rigaud, *Ce qu'il faut savoir de droit familial et féminin.* Suite. Abandon de famille. Garantie de leur emploi aux femmes en couches. Bien et tombeau de famille. Non-représentation d'enfants mineurs.

10 octobre. — Martin Saint-Léon, *Le socialisme, le droit de propriété et la société future.* « Le triomphe du socialisme équivaudrait à une catastrophe, mais un optimisme béat systématiquement hostile aux réformes nécessaires, serait également déplorable. Ces réformes ne sont pas encore réalisées, mais déjà leurs grandes lignes s'esquissent. Elles devront avoir pour effet d'assurer à chaque être humain, en échange d'un travail consciencieux, une existence honorable dans le présent et la sécurité de l'avenir. Elles établiront entre les hommes plus de justice et plus de fraternité. Elles édifieront une société nouvelle et meilleure, pénétrée de ce sentiment du devoir dont le fondement ne peut se trouver ailleurs que dans la morale et la foi religieuses... C'est sous l'égide de la Morale religieuse régénérée et épurée par le Christianisme, protecteur des faibles et des travailleurs, que cette grande œuvre pourra enfin, nous l'espérons, être poursuivie et menée à bonne fin. »

La nationalisation de l'enseignement. — Les adversaires de l'enseignement libre, partisans de la socialisation et de l'étatisme en matière d'enseignement, auraient-ils renoncé à leur grande idée, à ce qui était pour eux comme une sorte de cheval de bataille, l'école unique ? Certains indices permettraient de le croire. Dans les récents congrès du laïcisme : congrès de la ligue des Droits de l'homme et congrès du Syndicat national des instituteurs, il en a été peu parlé. On y a beaucoup parlé, par contre, de « la nationalisation de l'enseignement ». Ce numéro des *Dossiers* publie une partie du rapport présenté au congrès annuel de Rennes par le syndicat national des institutrices et instituteurs affilié à la G. G. T.

25 octobre 1928. — *La Ligue dauphinoise d'Action catholique.* — Parmi les diocèses où la Fédération Nationale Catholique entretient ainsi une vie intense, on peut, sans prétendre l'élever au-dessus de plusieurs de ses émules, placer en bon rang le diocèse de Grenoble. Et la « Ligue Dauphinoise d'Action Catholique », par le progrès constant de ses effectifs et de son organisation, par les manifestations toujours plus nombreuses de son activité, peut, à juste titre, être mise à l'ordre du jour.

— *La vie des aveugles.* — *L'organisation administrative de l'apprentissage au réseau de l'Etat.* Le statut juridique de l'apprentissage vient d'être remanié récemment. Le législateur fait un incontestable effort pour organiser l'apprentissage. L'initiative privée lui répond largement. Parmi les industries qui se sont le plus volontiers attachées à l'enseignement professionnel et à la formation des apprentis, les chemins de fer occupent une place de choix. Les *Dossiers* donnent à titre d'exemple l'organisation juridique et administrative des écoles d'apprentissage du réseau de l'Etat.

Bibliographie

Abbé Roussel. L'équivoque démocratique. 4 pages. Chez l'auteur, à Louvigné-du-désert (Ille-et-Vilaine).

En quatre pages, quatre conceptions de la démocratie sont étudiées. Trois sont reconnues acceptables ; la quatrième est réprouvée. « Le démocratisme, la démocratie au sens libéral, la démocratie des Rousseau, des Michelet, des Victor Hugo, des Maret et des Sillon. » Et en deux pages véhémentes l'abbé A. Roussel en dit pis que pendre. Les coups, pour vigoureux qu'ils soient, portent souvent à faux, parce qu'ils visent non pas un concept bien déterminé, mais des démocraties qui n'ont à peu près rien de commun. Celle de Rousseau et de Michelet n'est pas celle de Mgr Maret, qui fut à peu près celle d'Ozanam, de Mgr Sibour et de *l'Ere Nouvelle*. Elle est moins encore celle du Sillon. En somme, à la fin des quatre pages, l'équivoque démocratique reste aussi profonde et plus malfaisante, parce que, inconsciemment je le veux bien, l'abbé Roussel l'a tournée au détriment de catholiques sincères, qui ne sont pas devenus des disciples de Rousseau pour avoir eu le tort de mêler à des idées justes quelques autres idées contestables ou même fausses. Peut-être leur en veut-il surtout d'avoir été pour lui et son école des adversaires politiques ! L' « équivoque démocratique » de l'abbé Roussel inaugure une série de petites feuilles qui pourraient bien, en somme, faire plus de mal que de bien en accroissant encore le gâchis qu'elles dénoncent et visent à supprimer. V. L.

Marcellin Cassagnas et Contes de Garrigues, par Michel Epuy (Aubanel frères, éditeurs).

Marcellin Cassagnas, dès son enfance, bavard intarissable, puis orateur éloquent, devient à la faveur d'une crise viticole, le prophète écouté des habitants du Gard et de l'Hérault ; après mille péripéties, lorsqu'il lui faut abandonner les belles paroles et les ruses pour agir sérieusement, Marcellin s'effondre et revient à son humble mas de Vivaigues... Histoire agréablement contée, à laquelle nous préférons cependant les récits de Philippon, le garde communal, dans les replis des Garrigues, sous le brûlant soleil, tels que la *Légende de l'Olive*, la *Joie des yeux* ou le *Seigneur Mistral*, « démon sur la mer et caresse sur les vignes... » R. R.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

TABLES

DU

TOME XLVII

Juillet à Décembre 1928

I. — Table des sommaires

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JUILLET 1928

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'AOUT 1928.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE SEPTEMBRE 1928

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'OCTOBRE 1928.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE NOVEMBRE 1928.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE DÉCEMBRE 1928.

II. — Table par noms d'auteurs.

A

B

C

D

E

F

H

J

K

L

M

P

R

S

T

V

W

III. — Table par matières

A

B

C

D

E

F

H

I

J

L

M

N

O

P

R

S

T

U

IV. — Table des ouvrages signalés

C

D

E

F

L

M

N

P

R

S

T

U

V

W

V. — Table des Revues signalées.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.